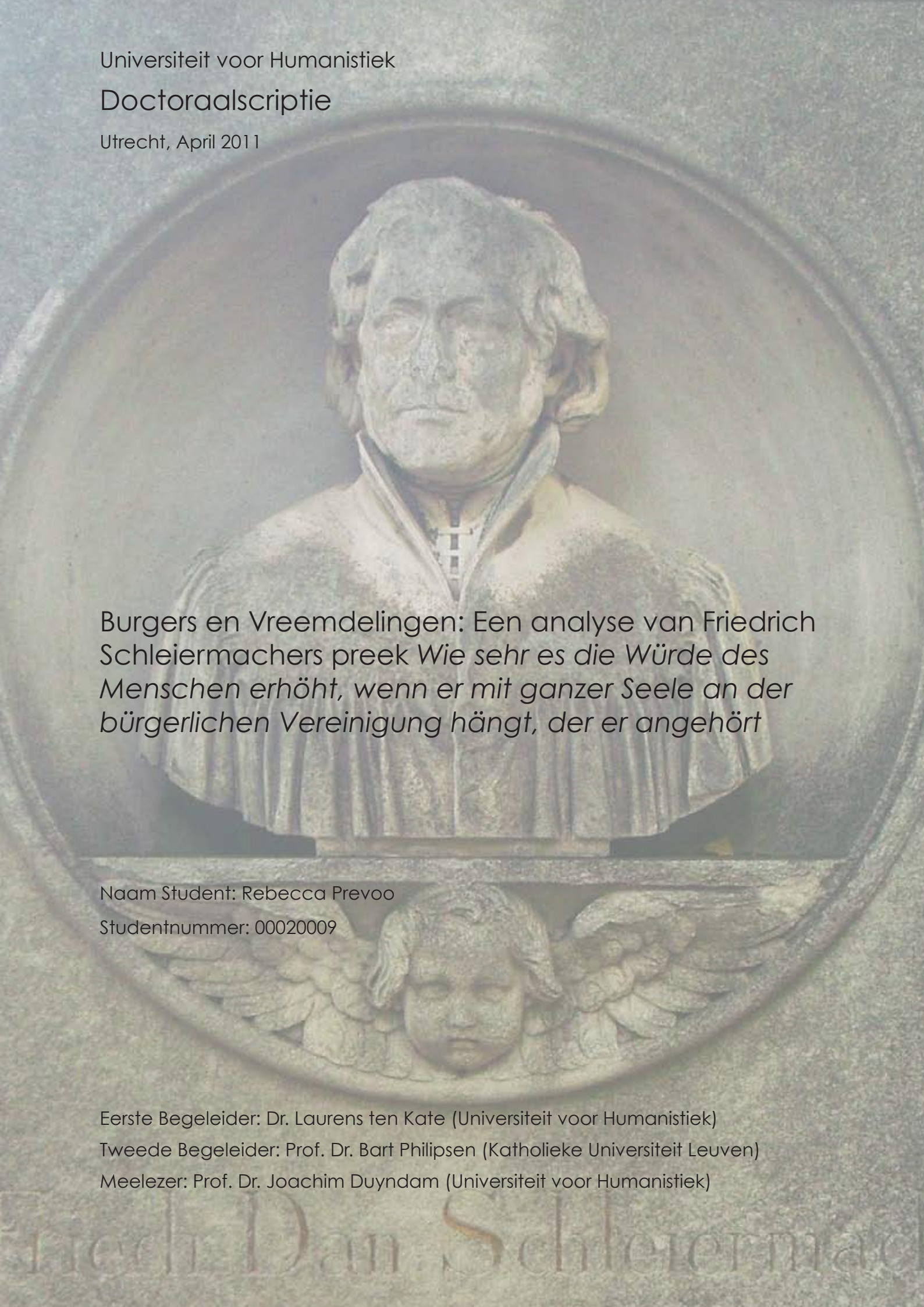


Universiteit voor Humanistiek

Doctoraalscriptie

Utrecht, April 2011



Burgers en Vreemdelingen: Een analyse van Friedrich Schleiermachers preek *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört*

Naam Student: Rebecca Prevoo

Studentnummer: 00020009

Eerste Begeleider: Dr. Laurens ten Kate (Universiteit voor Humanistiek)

Tweede Begeleider: Prof. Dr. Bart Philipsen (Katholieke Universiteit Leuven)

Meelezer: Prof. Dr. Joachim Duyndam (Universiteit voor Humanistiek)

Friedrich Dan Schleiermacher



"Die Sprache ist das Haus des Seins"
Martin Heidegger

voor mijn moeder

Voorwoord

Dit voorwoord zou ik graag als dankwoord willen gebruiken. De laatste jaren heb ik veel inspirerende mensen mogen ontmoeten, die direct en indirect hebben bijgedragen aan de totstandkoming van deze scriptie: Christien van den Anker, Andreas Arndt, Antje Büssgen, Geert Claassens, Paul Cruysberghs, Joep Dohmen, Maarten Doorman, Joachim Duyndam, Monika Fick, Jyotsna Gupta, Frans Jacobs, Walter Jaeschke, Harry Kunneman, Gerty Lensvelt - Mulders, Marc Maesschalck, Marlies van de Meer, Marco Otten, Marcel Poorthuis, Fernando Suárez Müller, Maaïke van Ras, Hans Tenwolde, Joseph Vogl, Lu De Vos en Jure Zovko. Graag wil ik vijf mensen in het bijzonder bedanken. Ten eerste wil ik mijn begeleiders Laurens en Kate en Bart Philipsen bedanken voor de jarenlange ondersteuning, aansporing en het geschonken vertrouwen. Daarnaast wil ik Jos Prevoo en Deborah Vanhouttem bedanken voor alle steun en liefde. Tenslotte wil ik Mirko Reithler bedanken voor alle kritische gesprekken, commentaren en relativerende opmerkingen. “Friedrusj ruft” nog steeds...

Inhoudsopgave

<i>Inleiding</i>	1
<i>Hoofdstuk 1: Ideeënhistorische en politiek historische schets van de vroege Duitse Romantiek</i>	5
Paragraaf 1: Ideeënhistorische schets	5
Paragraaf 2: Politiek-historische schets	22
<i>Hoofdstuk 2: Retorisch/Tropologische Analyse van Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört</i>	25
Paragraaf 1: Samenvatting preek	25
Paragraaf 2: Tropologische analyse van “das Haus”	33
Inleiding	33
Tekstfragment 1 (pagina 225- 226)	34
Tekstfragment 2 (pagina 226- 227)	37
Tekstfragment 3 (pagina 227- 231)	40
Tekstfragment 4 (pagina 231- 237)	49
Conclusie	53
Paragraaf 3: Kritisch-theoretische verdieping aan de hand van Kenneth Burke	54
<i>Slotbeschouwing</i>	65
<i>Literatuurlijst</i>	75
<i>Appendix I: Samenvatting</i>	77
<i>Appendix II: Preek</i>	78

Inleiding

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) was een veelzijdig en invloedrijk denker die vernieuwende inzichten had op het gebied van de theologie, de filosofie, de filologie en de pedagogiek. Schleiermacher werd bekend met zijn twee grote werken: *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) en *Monologen* (1800). Een onderbelicht aspect in de receptie van zijn werk betreft de politieke dimensie zoals deze met name in zijn preken naar voren treedt. Matthias Wolfes geeft in *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft: Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit* (2004) aan dat twaalf preken uit 1806 en 1807 doordrenkt zijn met politieke inzichten. Van deze twaalf blijken vooral de vier preken geschreven rondom de slag bij Jena/Auerstedt (14 oktober 1806), dat wil zeggen de preek van 24 augustus 1806 *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört*, de preek van 23 november 1806 *Über die Benutzung öffentlicher Unglücksfälle*, de preek van 28 december 1806 *Daß die letzten Zeiten nicht schlechter sind als die vorigen* en tenslotte de preek van 1 januari 1807 *Was wir fürchten sollen und was nicht*, expliciete politieke visies te bevatten. In dit onderzoek zal uit dit corpus van preken één preek centraal gesteld worden, namelijk de preek van 24 augustus 1806: *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört*.¹ Deze preek was bekend onder Schleiermachers tijdgenoten en heeft ook nu nog een hoge bekendheidsgraad (Wolfes, 2004a, p. 185). Bovendien is deze preek de meeste expliciet politieke preek (p. 189).

In de receptie van Schleiermachers werk worden bovenstaande preken die Schleiermacher gedurende zijn verblijf in het Duitse Halle heeft geschreven, vaak verbonden aan 'nationalisme' en 'patriotisme'. Zo schrijft Martin Redeker in *Friedrich Schleiermacher: Leben und Werk*:

Während seines Aufenthaltes in Halle erwachte in dem Sohn des preußischen Feldpredigers der preußische und deutsche Patriot, der mit den Reformen des preußischen Staates und ihren politischen Ideen in nähere Verbindung trat.
(1968, p. 126)

¹ Hierna verkort weergegeven als *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht...*

Toch kan deze preek, aldus Wolfes, niet verbonden worden aan een “nationalistische Engführung” (p. 190). Wolfes schrijft en citeert daarbij uit Schleiermachers *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht...*:

Wollte man dies behaupten, so vergäße man, daß 'eben wie das Meer am schärfsten sondert und zugleich am wirksamsten vereinigt, so auch hier das trennende recht gebraucht das kräftigste Verbindungsmittel werden muß'. (ibidem)

Voor Jerry F. Dawson in *Friedrich Schleiermacher: The Evolution of a Nationalist* (1966) kan het predicaat 'nationalist' eenduidig aan Schleiermacher toegeschreven worden. Dawson onderzoekt de fenomenen patriotisme en nationalisme door te zoeken naar dwarsverbanden tussen Schleiermachers werk en zijn leven:

The object of this investigation is to try to determine as precisely as possible just what makes a man a nationalist. Perhaps by looking closely at Schleiermacher's life as he matured in his nationalism we will be able to understand the problems and the course of development of contemporary nationalism. (p. ix)

De veronderstelling dat Schleiermachers werk beter begrepen kan worden door verbindingen te maken tussen zijn werk en zijn leven, is niet nieuw. Reeds de filosoof Wilhelm Dilthey (1833-1911), die in de 19e eeuw een sleutelfunctie vervulde in het (her)oppakken en (her)waarderen van het werk van Friedrich Schleiermacher, wijst hierop. De betekenis van het werk van Schleiermacher kan volgens Dilthey niet volledig gevat worden indien het niet gelinkt wordt aan de persoon Schleiermacher en zijn biografie:

Die Philosophie Kants kann völlig verstanden werden ohne nähere Beschäftigung mit seiner Person und seinem Leben. Schleiermachers Bedeutung, seine Weltansicht und seine Werke bedürfen zu ihrem gründlichen Verständnis biographischer Darstellung. (Dilthey, 1870/1922, p. XV)

Ook de reeds geciteerde Martin Redeker wijst, in navolging van Dilthey, op de verbondenheid van het werk en de persoon Schleiermacher. Daarnaast trekt Redeker een interessante conclusie: “Schleiermacher kann uns Mut machen und Wege zeigen, in unserer Zeit des großen Umbruchs

(...)” (1968, p .8). Niet alleen in de jaren zestig van de vorige eeuw, maar ook nu kan het werk van Schleiermacher inspirerend zijn en perspectieven bieden.

In dit onderzoek zal deze gedachte als leidraad dienen. Doel van het onderzoek is een dieper inzicht te krijgen in het werk van een sleutelauteur die het denken over de verhouding tussen religie en samenleving op een grondleggende manier heeft bepaald. Er zal, in navolging van Martin Redeker, geprobeerd worden om een aantal richtingen en “Wege” te schetsen in de vraag naar de betekenis van een historische tekst van Friedrich Schleiermacher.

Toch zal de eerste onderzoeksvraag van deze scriptie, “hoe kan de betekenis van een historische tekst gevat worden?” vanuit een ander uitgangspunt vertrekken. In tegenstelling tot Dawson, Dilthey en Redeker zal ik de betekenis van *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht...* niet proberen te vangen door deze preek aan Schleiermachers biografie te verbinden. De inspiratie voor dit onderzoek vormt de omvangrijke studie van de Franse filosoof Philippe Lacoue-Labarthe naar de verhouding tussen de filosofie van Martin Heidegger (1889-1976) en diens notoire politieke engagement (Lacoue-Labarthe, 1986). Ik zal in navolging van Lacoue-Labarthe, niet de persoon maar het werk van - in dit geval - Friedrich Schleiermacher centraal stellen.

Om de betekenis van dit werk en specifiek van *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört* te kunnen vatten is het ten eerste noodzakelijk om te contextualiseren. Deze context kan opgedeeld worden in een ideeënhistorische context en in een politiek historische context. In de eerste paragraaf van het eerste hoofdstuk zal een schets gegeven worden van de (vroege) Duitse Romantiek waarbinnen het werk van Schleiermacher ingebed kan worden. De tweede paragraaf gaat vervolgens kort in op de politiek historische context waarbinnen *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht...* tot stand kwam en door Schleiermacher werd uitgesproken.

Ten tweede kan ook een retorische analyse helpen om de betekenis van een historische tekst te vatten. In het tweede hoofdstuk zal dan ook de preek zelf in het middelpunt staan en vanuit een drietal perspectieven bekeken worden. De eerste paragraaf is een samenvatting van de preek en met name bedoeld voor de lezer die niet bekend is met de tekst.² In de tweede paragraaf zal de preek retorisch geanalyseerd worden aan de hand van de troep van “das Haus”. In de derde paragraaf tenslotte, zal deze analyse kritisch-theoretisch verdiept worden aan de hand van een

² De 1834 Georg Reimer uitgave van *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört* die in dit onderzoek gebruikt wordt, is als appendix bijgevoegd.

aantal kernideeën uit Kenneth Burke's *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology* (1961) en *Four Master Tropes* (1941).

De vraag naar de betekenis van een historische tekst kan ook op een andere manier opgevat worden. Een historische tekst kan namelijk ook betekenisvol zijn in het beter leren begrijpen van moderne verschijnselen en fenomenen. Een historische tekst heeft daarmee ook altijd een actuele betekenis. De vraag naar de betekenis van Schleiermachers preek zal in de slotbeschouwing centraal staan. Ik zal enkele opmerkingen plaatsen en kwesties aansnijden die van belang zijn voor de beantwoording van vragen als: Wat is de relevantie van een historische tekst voor ons moderne lezers? Kan hij een betekenisvolle bijdrage leveren in het beter begrijpen van onze hedendaagse problemen en vraagstukken? Op welke manier en onder welke voorwaarden zou hij kunnen helpen om positie te kiezen in actuele debatten?

Hoofdstuk 1: Ideeënhistorische en politiek historische schets van de vroege Duitse Romantiek

Paragraaf 1: Ideeënhistorische schets

Friedrich Schleiermacher concipieerde zijn vroege sleutelwerk *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* in 1799 en hield de invloedrijke preek *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört*, in 1806; dat wil zeggen in een tijd die tot de meest vernieuwende en revolutionaire gerekend kan worden in de culturele ontwikkelingen van West-Europa.

De historicus Reinhart Koselleck introduceerde voor de innoverende periode omstreeks 1800 het begrip “Sattelzeit” (Koselleck, 1972, p.XV). De “Sattelzeit” beslaat volgens Detlef Kremer in *Romantik: Lehrbuch Germanistik* een tijdspanne van 60 jaar, respectievelijk van 1770 tot 1830, en duidt op een overgangperiode tussen een oude en nieuwe tijd (Kremer, 2007, p. 2). In deze periode werden “die grundlegenden Impulse für den Beginn einer modernen bürgerlichen Gesellschaft gegeben” (ibidem).

Deze kentering van de 'oude' tijd naar het begin van een moderne burgerlijke gemeenschap, ging samen met een “Verzeitlichung der Gesellschaft” (p. 74). Daarmee bedoelt Koselleck dat de tijdsbeleving vanaf de Verlichting gekenmerkt wordt “door het besef van een open toekomst” (Doorman, 2004, p. 76). Zo namen tot aan de Verlichting 'geschiedenissen' een centrale plaats in; vanaf de Verlichting stond de gerichtheid op een open toekomst centraal (ibidem).

De overgang van de 'oude' naar de moderne tijd kan op twee tegenovergestelde manieren worden gezien: In de eerste visie is er sprake van een scherpe breuk tussen de oude en de nieuwe tijd. In deze context wordt de Romantiek beschouwd als een verwerping van de in de Verlichting ontstane rationaliseringsprocessen binnen de filosofie en de natuurwetenschappen. Zo wordt de Romantiek gereduceerd tot een irrationele, reactionaire tegenpool van het rationele en progressieve Verlichtingsdenken.³

³ Beiser bespreekt in *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800* een drietal evaluaties van de Romantiek, die te koppelen zijn aan politiek intellectuele stromingen uit de moderne Duitse geschiedenis: de liberale traditie (al vanaf Heinrich Heine) benadrukt vooral de reactionaire tendens van de Duitse Romantiek. Conservatieve

Frederick Beiser verwerpt deze visie op Romantiek als een exclusief antithetische beweging op de Verlichting. Dit doet hij door te wijzen op een thematische continuïteit die hij als volgt beschrijft:

Prima facie the problematic of German philosophy in the 1790s marks no fundamental break with the past. If there was a single central problem that preoccupied German philosophers in the 1790s, then it was the same problem that had plagued them in the 1780s, and indeed throughout most of the eighteenth century: the authority of reason. (1992, p. 2)

De rede krijgt in de Romantiek niet alleen eenzelfde centrale plaats toebedeeld als in de Verlichting. Volgens Beiser voeren de romantici het kritische denken zelfs nog verder door:

It is extremely misleading to label the romantics ‘irrationalists’, as if they were opposed to the critical use of reason. Nothing could be further from the truth. Novalis, Hölderlin, Friedrich Schlegel, and Schleiermacher greatly valued the power of criticism, which they regarded as indispensable to all philosophy, art, and science. Indeed they frequently complained that the *Aufklärer* were guilty of betraying their cause, of not taking their reason far enough and of compromising with the status quo. The need for radical criticism, for a thoroughgoing critique of all forms of modern life, is indeed one of the leitmotifs of the *Athenäum*. (p. 229)

De cirkel rondom de gebroeders Schlegel (met name Friedrich) wordt ook wel de “Jenaer Kreis der Frühromantiker” (Kremer, 2007, p.28) genoemd.⁴ Friedrich Schleiermacher en Friedrich von Hardenberg (bekend onder het pseudoniem Novalis), worden doorgaans ook tot deze groep gerekend. Daarnaast zijn er nog vele andere namen te noemen van belangrijke en invloedrijke denkers rondom de “Jahrhundertwende”, maar wier positie tot de vroege Romantiek niet altijd eenduidig te bepalen is.

denkers beperken de Romantiek tot een primair esthetische beweging. In het Nationaal-socialisme wordt de Romantiek ingezet in een rechts radicaal programma voor volk en gemeenschap dat zich afzet tegen het rationalisme van de Verlichting. De linkse kritiek (Lukács) neemt deze tegenstelling Verlichting (rationeel) vs. Romantiek (irrationeel), over (1992, p.224-227).

⁴ De romantici noemden zichzelf niet 'Romantiker'. Philippe Lacoue-Labarthe en Jean-Luc Nancy stellen in *L'Absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand* dat het de tegenstanders en de geschiedschrijvers waren, die de term hanteerden (1978, p.14).

Detlef Kremer (2007) noemt naast de gebroeders Schlegel, Schleiermacher en Novalis ook de literatuurhistoricus Johann Ludwig Tieck (1773-1853), de filosoof Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) en de natuurwetenschappers en natuurfilosofen Johann Wilhelm Ritter (1776-1810) en Henrich Steffens (1773-1845) als intellectuelen die deel uitmaken van de “Jenaer Kreis der Frühromantiker” (ibidem). Richard Crouter (1988) wijst daarnaast nog op het belang van Henriette Herz (1764-1847), Dorothea Veit (1764-1839) en Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798) voor de (vroege) Romantiek.

In *Schleiermacher und die Frühromantik* omschrijft Kurt Nowak de vroegromantische “Jenaer Kreis” als een heterogene groep bestaande uit esthetici, kunstenaars, schrijvers en dichters (1986, p. 118). Volgens Crouter staat in het werk van Friedrich Schlegel en Schleiermacher het theoretische element centraal, en niet het poëtische en esthetische (Crouter, 1988, p. 18). De vroegromantische “Jenaer Kreis” was dus geen homogene groep.

Paul Kluckhohn deelt in zijn *Ideeengut der deutschen Romantik* (1966) de Duitse Romantiek op in een “Früh” (1797-1803), “Hoch” (1803-1815) en “Spätromantik” (1815 tot midden 19^e eeuw). Tot deze driedeling behoren volgens Kluckhohn diverse namen die vaak ook nog in een andere romantische periode van belang zijn geweest. Niet alleen de vroeg romantische cirkel rondom de gebroeders Schlegel was een gemengde groep; ook de midden en late Romantiek worden volgens Kluckhohn gekenmerkt door een vergaande diversiteit.

Om toch een algemene schets te kunnen geven van de vroeg romantische beweging die de voedingsbodem vormt voor het werk van Friedrich Schleiermacher, zullen een aantal verbindende kernthema’s besproken worden, die het romantische discours hebben bepaald.

Het eerste onderwerp van verhitte discussie in de groep jonge romantische denkers waren de baanbrekende ontwikkelingen binnen de filosofie. De filosofie aan het eind van de 18^e eeuw, stond in het teken van het revolutionaire werk van de filosoof Immanuel Kant (1724-1804). Kant postuleerde als Verlichtingsfilosoof het belang van de rede. In zijn beroemde opstel *Was ist Aufklärung?* uit 1784 beantwoordt hij de 'titelvraag' met:

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache desselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines

eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung. (1784/1968, p. 35)

Voor Kant stond de Verlichting voor het 'uittreden van mensen uit hun zelfverschuldigde onmondigheid': mensen dienden gebruik te maken van hun eigen verstand; van hun eigen rede. Kant legde hiermee een fundament voor een moderne autonomie-opvatting waarin 'het jezelf de wet stellen door je rede' maatgevend werd (Duyndam, 2006). Dit maakt hem bij uitstek een Verlichtingsfilosoof.

Tegelijk wordt Kant ook gerekend tot het Duits Idealisme. Het Idealisme is een verzamelnaam voor een aantal filosofische stromingen waarin alles tot een geestelijke basis terug te voeren is (ten Kate, Bremmer, & Warrink, 2007, p. 256). In idealistische context was het met name de door Kant zelf genoemde “Copernicaanse wending” - waarin hij veronderstelt dat de kennis zich niet langer naar dingen richt, maar dat de dingen zich naar het menselijk kennen richten - die in de filosofie een ware revolutie veroorzaakte (p. 284).

De grenzen tussen Duits Idealisme en Duitse Romantiek zijn niet altijd eenduidig te bepalen. De theoloog Martin Redeker omschrijft in *Friedrich Schleiermacher: Leben und Werk* (1968) de Duitse Romantiek zelfs als een beweging “innerhalb der Bewegung des deutschen Idealismus” (p. 46).

Frederick Beiser wijst in *The Romantic Imperative* op het cruciale belang van een andere Duits idealist voor het werk van de romantici, namelijk Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). De betekenis van Fichte's werk en dan met name diens *Wissenschaftslehre* (1794/95) is volgens Beiser vooral politiek te duiden. Niet alleen Kants autonomie opvatting, maar ook Fichte's aanvulling hierop zoals dit in zijn radicaal vrijheidsconcept tot uiting kwam, vond weerklank bij de romantici: “What chiefly attracted the romanticists to Fichte was his radical concept of freedom, specifically his claim that the self is only what it *posits* itself to be” (2003, p. 177). Beiser noemt twee elementen die bepalend zijn voor de 'radicaliteit' van Fichte's vrijheidsconcept. Ten eerste heeft ‘het zelf’ geen “eternal essence”; de essentie van het zelf wordt door het zelf geconstrueerd. Hieruit vloeit het tweede aspect voort, namelijk dat het zelf niet alleen zichzelf, maar ook zijn omgeving creëert (ibidem). Volgens Beiser behelst deze radicale vrijheidsopvatting een politieke boodschap, die door de romantici duidelijk begrepen werd:

What Fichte was saying is that the social and political world is not an eternal order to which we must submit: rather it too is something that we can create according to the demands of our own reason. (ibidem)

De romantische begeestering voor Fichte is volgens Beiser onlosmakelijk verbonden met het werk van een derde filosoof, Baruch de Spinoza (1632-1677). De betekenis van Spinoza's werk werd in het Duits Idealisme voor het eerst volledig erkend (ten Kate et al., 2007, p. 481). Volgens Beiser kan de bestudering van het romantische denken zich niet beperken tot een afzonderlijke analyse van de verbindingen met Fichte ofwel Spinoza. Hij spreekt van een romantisch synthetiseringsproject dat Fichte's idealisme met Spinoza's realisme zou verbinden (2003, p. 178). Aan het begin van dit romantisch project staat Johann Gottfried Herder (1744-1803). Herder maakt van Spinoza een “champion of organic worldview” (p. 182) en fuseert zijn denken met dat van een tijdgenoot, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Herders “vitalistic, organic reinterpretation” (Philipsen, 2007, p. 412) van Spinoza wordt door de romantici gevolgd. De romantische onderneming “to synthesize Fichte's idealism and Spinoza's naturalism” was volgens Beiser “essentially based on this reinterpretation of Spinoza” (Beiser, 2003, p. 183). Beiser spreekt dus niet van een romantische “revival”, maar van een romantische “reinterpretation” van het werk van Spinoza (p. 181). Met name de vroeg-romantische invulling van religie - in het bijzonder in het werk van Schleiermacher - kreeg vorm door Spinoza's ideeën. Tegelijkertijd vormden de behoudende implicaties van deze ideeën een probleem: “Spinoza's pantheism ultimately undermined the motivation for social and political change” (p.180). Fichte's radicale vrijheidsopvatting bood daarentegen wel de broodnodige ruimte voor verandering, waar de romantici naar verlangden. Tot aan de Verlichting bepaalden immers heteronomieën als kerk en staat het individuele leven (Duyndam, 2006). Het werk van de idealist Fichte vormde een belangrijke spil in de romantische hang naar verandering, die door Kants revolutie pas filosofisch denkbaar is geworden.

Volgens Richard Crouter betekende de romantische invulling van het begrip ‘vrijheid’ voor de romantici het scheppen van mogelijkheden; hun creatieve vrijheidsopvatting is verbonden aan de ontologische categorieën van “action, possibility, becoming, infinitude, and especially to their interest in individuality” (1988, p. 35).

De laatstgenoemde notie van “individuality” is inherent verbonden met een tweede belangrijk thema in de vroege Romantiek: het romantische ideaal van “self-development” (ibidem). Voor Richard Crouter staat zelfontplooiing van het individu in het hart van het romantisch denken

(ibidem). Het “self” in “self-development” lijkt in eerste instantie te verwijzen naar een individualistische zelfontplooiing. Deze individuele zelfontplooiing is echter niet alleen op het zelf gericht, maar tegelijk ook op de gemeenschap waartoe het individu behoort. Ook Paul Kluckhohn wijst in *Das Ideengut der deutschen Romantik* op een nauwe samenhang tussen de individuele ontplooiing en het “Gemeinschaftsleben”: “Denn nur in den Gemeinschaften ist die volle Entfaltung, das Selbstwerden der Individualität möglich” (1966, p. 59).

Aan het romantische streven naar “self-development” ligt een mensheidsideaal ten grondslag dat eveneens terug komt in het denken rondom “Bildung”, dat in een rijke Duitse traditie staat. In een beschrijving van het romantische bildungsideaal wijst Richard Crouter met name op de ideeën van Wilhelm von Humboldt (1767-1835) ten aanzien van menselijke educatie en ontwikkeling. Wilhelm von Humboldt schreef in 1792 *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, waarin de regering aangesproken zou worden op haar verantwoordelijkheden ten opzichte van de vrije en culturele ontwikkeling (“Bildung”) van de individuele mensen (Crouter, 2005, p. 147). Niet alleen Wilhelm von Humboldt maar ook Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) en Johann Gottfried Herder hebben volgens Paul Kluckhohn het Bildungsideaal in de vroegromantische periode sterk beïnvloed. “Bildung” in de vroegromantiek gaat niet om datgene “was der Mensch von außen in sich aufnimmt” maar om een organische “Entfaltung des Wesenskernes” (Kluckhohn, 1966, p. 54). Het idee van deze ontwikkeling van de ‘wezenskern’ krijgt vorm in Friedrich Schleiermachers en Friedrich Schlegels concept van “Eigentümlichkeit”: “Die Überzeugung zum wahren Menschen zu werden durch die organische Ausbildung der eigenen Individualität” (p.55).

Volgens Frederick Beiser verwijst het woord “Bildung” naar een tweetal processen, namelijk “learning and personal growth” (2003, p. 91). Hierbij kunnen de ideeën ten aanzien van “education” en “self-realisation” niet los van elkaar gezien worden:

Learning is taken to be constitutive of personal-development, as part and parcel of how we become a human being in general and a specific individual in particular. If we regard education as part of a general process of *self-realisation* - as the development of all one's characteristic powers as a human being and as an individual - then it is not difficult to understand why the romantics would regard it at least a plausible candidate for the title of the highest good. (ibidem)

De betekenis van “self-realisation” is dus tweeledig: Een einddoel, dat zijn waarde niet ontleent aan iets hogers, zoals het algemeen welzijn of de staat. Tegelijk ook een compleet doel dat alles in zich verenigt wat van waarde is voor het leven (ibidem).

Deze hogere persoonlijke ontwikkeling kon bereikt worden door een literaire en kunstzinnige vorming, dat wil zeggen een esthetische opvoeding. Voor de specifieke invulling van dit esthetisch ideaal zijn volgens Beiser met name Friedrich Schillers (1759-1805) invloedrijke brieven *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* uit 1795, van groot belang geweest (2003, p. 93).

Hiermee is een derde belangrijk vroegromantisch thema aangesneden, namelijk de esthetische opvoeding die vorm kreeg in de kunst en de poëzie. Het vroegromantische denken over kunst, met hierin de poëzie als belangrijkste kunstvorm, kent naast Schiller nog een aantal andere belangrijke inspiratiebronnen: Een belangrijke naam hierin is de Franse filosoof Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). In *De romantische orde* (2004) beschrijft Maarten Doorman de invloed van het werk van Rousseau en het achttiende-eeuwse sentimentalisme en piëtisme op de (vroeg) romantici. Ook Richard Crouter verwijst naar een “broad stream of thought” in aanloop naar de vroegromantische (dicht)kunst. Deze stroom van denkers bestaat uit Jean-Jacques Rousseau, maar ook uit Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) en Johann Gottfried Herder (Crouter, 1988, p. 32). In de beschrijving van de romantische poëzie citeert Richard Crouter uit Peter Firchow's *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments* (1971):

Romantic poetry is a progressive, universal poetry. Its aim isn't merely to reunite all the separate species of poetry and put poetry in touch with philosophy and rhetoric. It tries to and should mix and fuse poetry and prose, inspiration and criticism, the poetry of art and the poetry of nature; and make poetry lively and sociable, and life and society poetical.
(p. 33)

In de romantische poëzie mocht, in tegenstelling tot de voorgaande perioden, de persoonlijke beleving van de dichter tot uiting komen. Ook M.H. Abrams laat in zijn boek *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition* (1953) zien, hoe kunst in eerste instantie mimetisch was en “hoe daarin de geest een spiegel was van de werkelijkheid, terwijl met de Romantiek de geest zijn licht gaat doen schijnen over de wereld” (Doorman, 2004, p. 127). Dit impliceert echter geenszins dat de romantische kunst en poëzie gereduceerd kunnen worden tot

individuele projecten van persoonlijke gevoelsbeleving; zoals bovenstaand citaat van Firchow illustreert zit in de 'verdichting' oftewel esthetisering, ook een sociale component besloten. Detlef Kremer koppelt de spanning binnen de romantische kunst tussen enerzijds het willen imiteren en anderzijds het verlangen naar individuele zelfexpressie, aan de concepten “Mimesis” en “Imagination” en wijst op de samenhang tussen beide: “Die Oppositionsformel darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass beide ästhetischen Prinzipien vielfach miteinander verknüpft sind” (Kremer, 2007, p. 101). Deze “Verknüpfung” bestaat uit de gemeenschapsbevorderende functie van de kunstenaar (specifieker de dichter). Het door Crouter aangehaalde citaat van Peter Firchow verwees hier reeds naar, maar ook Paul Kluckhohn schrijft:

Aufgabe des Dichters ist nicht Aussprechen, Beichten seines persönlichen Erlebens und subjektiven Fühlens. [...] Vielmehr hat das Werk des Dichters einer Gemeinschaft zu dienen, mit dem Ziel der ‘Erhebung des Menschen über sich selbst’. (1966, p. 176)

Kunst en poëzie zijn niet alleen van centraal belang voor een esthetische “Bildung”, maar zijn in het vroeg romantische project verbonden met antwoorden op fundamentele filosofische vraagstukken. Het romantische schrijven en denken in de laat achttiende eeuw wordt gekenmerkt door wat Bart Philipsen “vergaande zelfreflexiviteit”, noemt (2007, p. 382). Deze zelfreflectie stelde de romantici enerzijds in staat tot het uitdrukken van een subjectieve werkelijkheids en gevoelservaring. Tegelijk valt dit samen met het besef van een “chasm or irreducible difference between the subject and its self, the subject and the world” (p. 383): Kant en Fichte introduceerden volgens Philipsen het concept van de “Einbildungskraft” om de discrepantie tussen het subject en de wereld te overbruggen. De romantici trachtten de breuk tussen het subject en de wereld te dichten in hun kunst en specifiek in de poëzie: “Als Grundstreben romantischen Lebensgefühls ergibt sich aus alledem ein Streben nach Überwindung der Gegensätze in einem höheren Dritten, das Streben nach Synthese” (Kluckhohn, 1966, p. 22).

Theodore Ziolkowski gaat in zijn boek *Vorboten der Moderne. Eine Kulturgeschichte der Frühromantik* (2006) ‘terug’ naar de romantische aanzet tot een (her)definiëring van de kunst zoals deze met name in de poëzie tot uiting kwam (p. 188). Volgens Ziolkowski neemt de vroegromantische uiteenzetting met poëzie vastere vormen aan met Friedrich Schlegels *Gespräch über die Poesie* uit 1800. De bewogen gesprekken tussen de romantici waren de aanleiding voor het ontstaan van dit werk. Deze gesprekken hadden volgens Ziolkowski niet -

zoals men zou verwachten - het karakter van een Platoonse dialoog: centraal in deze gesprekken stond de levendige uitwisseling van “Exposition und Diskussion” (ibidem). Schlegel karakteriseert de romantische “Gesellschaft” als een gemeenschap bestaande uit allemaal individuen die door hun gezamenlijke liefde voor poëzie met elkaar verbonden zijn (p. 189). Schlegel spreekt in dit verband ook van “Universalpoesie”. Als inspiratie voor de invulling van de romantische poëzie fungeren twee historische bloeiperioden van de poëzie: ten eerste de Griekse literatuur vanaf Homerus, en ten tweede de poëzie van de Renaissance (p. 191). De romantici dachten dat Duitsland met Hans-Joachim Winckelmanns (1717-1768) ‘nieuwe’ invulling van de antieke oudheid, met Goethe’s poëtische “Universalität” en met de invloedrijke moderne filosofische ontwikkelingen, de ideale voedingsbodem zou bieden voor een derde - ditmaal Duitse - bloeiperiode van de poëzie (ibidem). De romantische aanzet voor een nieuwe “Universalpoesie” leek veelbelovend, maar er ontbrak een fundamenteel middelpunt of vertrekpunt: “es mangelte der modernen Poesie an einem Mittelpunkt, wie ihn die alten in der Mythologie besessen hätten” (p. 192). Door het ontbreken van een gemeenschappelijk centrum, kon de vroegromantische poëzie onmogelijk de discrepantie tussen het subject en de wereld overbruggen, om uiteindelijk de gewenste “Gemeinschaft” te creëren.

Om dit probleem op te lossen, lieten de romantici zich inspireren door de rol van de mythologie van de oude Grieken als spil voor de gemeenschap. De romantische toewijding aan de oude mythologie was geenszins een reactionaire beweging; de “alte Mythologie” werd door de romantici namelijk vervangen door een “neue Mythologie”. De vraag naar de vormgeving van deze nieuwe mythologie vormde een vierde kernthema binnen het vroeg romantische discours. Daarbij werd teruggegrepen op inspirerende denkers waaronder Plato, Spinoza en Jakob Böhme (1575-1624) (p.197). De romantische uiteenzettingen met mythologie komen duidelijk tot uiting in Friedrich Schlegels *Rede über die Mythologie* (1800). Volgens Ziolkowski zou Schlegels klaagzang over het teloorgaan van de mythologie zoals beschreven in *Rede über die Mythologie*, herinneren aan “Schleiermachers Analyse der leeren Mythologie” (ibidem). Ziolkowski noemt (enkele) romantische teksten, waarin de ideeën rondom een “neue Mythologie” naar voren komen, maar zijn uitleg van dit concept blijft vaag. Manfred Frank tracht in zijn boek *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie* uit 1982, de romantische gedachten rondom de “neue Mythologie” concreter uit te werken. Frank wijst in zijn bespreking van de “neue Mythologie” op de door Franz Rosenzweig in 1927 ontdekte tekst die de door hem geconcipieerde titel *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, toebedeeld zou krijgen (Frank, 1982, p. 153). In deze tekst versmelten volgens

Frank de Duits idealistische en de romantisch esthetische denkbeelden met elkaar (ibidem). De auteur van dit tekstfragment, die niet eenduidig is vastgesteld⁵, brengt een idee naar voren “die so viel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müßen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß Mythologie der Vernunft werden” (p. 154). Volgens Frank heeft de “neue Mythologie” een communicatieve functie “weil sie auf das Verständigtsein der Gesellschaftsteilnehmer untereinander und auf die Einträchtigkeit (oder doch: Vereinbarkeit) ihrer Wertüberzeugungen abzielt” (p. 11). Hiermee geeft hij dan ook gelijk het belangrijkste aspect van de “neue Mythologie” aan, namelijk de gemeenschapsbevorderende functie van de mythen. De romantische invulling van deze mythen is volgens Frank terug te voeren op “der kommende Gott”. Deze komende God is Dionysos, die met zijn bacchanten bij uitstek een gemeenschapsvormende functie vervult. De polytheïstische cultus in de romantische mythologie impliceert echter geenszins dat de romantici ook een polytheïstisch geloof aanhangen. Het centrale motief van “der kommende Gott” in het romantische denken veronderstelt namelijk een analogie met Jezus Christus. De analogie tussen Jezus Christus en Dionysos analyseert Frank in de 9^e “Vorlesung” en is terug te brengen op een drietal overeenkomsten: Ten eerste zijn Christus en Dionysos ‘kinderen’ van menselijke en goddelijke ouders. Ten tweede wijst Frank op het “Versprechen der Wiedergeburt” bij beiden, en ten slotte attendeert hij wederom op hun beider functie als “Gemeinschaftsgott”. Naast de communicatieve functie wijst Manfred Frank op een tweede, staatskritische functie van de “neue Mythologie”. Deze kritische houding komt volgens Frank al terug in *das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. In deze exemplarische tekst valt de staatskritiek samen met het gebruik van mechanische metaforen. Hier zetten de romantici hun idealen van gemeenschap, oftewel “das organische Miteinander sein” tegenover (p.156). Dit bij elkaar zijn, wordt door de romantici uitgedrukt in organische metaforiek⁶:

⁵ De vraag naar de auteur van *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, houdt de gemoederen sedert 1927 flink bezig. Walter Jaeschke geeft in zijn *Hegel Handbuch. Leben-Werk- Schule* deze ontwikkelingen rondom “der Streit über die Verfasserfrage” (p.77) duidelijk weer (2010, pp 76-80):

“In den letzten Jahren werden die alten Optionen [Hölderlin, Schelling, Hegel, Schlegel] von einer neuen Generation wieder neu gehandelt, teils auch mit neuen Argumenten gestützt: Eckart Förster votiert für Hölderlin, Manfred Baum für Schelling, Helmut Hühn, Hubertus Busche und Violette Waibel für Hegel. Und selbst in der – für Rosenzweig noch in den göttlichen Ökonomie begründeten – Prämisse, daß nur einer der drei genannten der Verfasser sein könne, bestehe heute keine Einmütigkeit mehr- wenn auch der versuch, es Friedrich Schlegel zuzuschreiben, wenig überzeugend ist.” (pp. 76-77)

⁶ Ook Richard Crouter wijst in zijn introductie van *On Religion: speeches to its cultured despisers* (1988) op de romantische voorkeur voor het gebruik van organische metaforen. Crouter refereert aan Paul de Mans *Intentional Structure of the Romantic Image in The Rhetoric of Romanticism* (1984) dat hij als volgt beschrijft:

D.h. eines Gebildes in das, wie in die Zelle des Körpers, Zweck, und Idee des Ganzen eingeschrieben sind. Im Gegensatz zum Mechanismus, dessen Federn, Räder und Treibriemen ohne Funktionsverlust ausgetauscht werden können und deren Teile grundsätzlich nicht in sich selbst die Idee vom Zweck des Ganzen enthalten. (p. 155)

In deze organische staatsopvatting zijn (zoals dit eveneens bij de organische vegetatie het geval is) alle diverse elementen met elkaar verbonden: voor de romantici was de ideale staat analoog aan het functioneren van de natuur. Hieraan ligt een optimistische geschiedsoopvatting ten grondslag die zowel in het idee van de “kommende God” en eveneens in “die Idee des goldenen Zeitalters” (of “dritten Weltalters”), voorkomt. Hans-Joachim Mähl en Gerhard Schulz hebben in hun boek *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen* (1965) een gedegen analyse gegeven van de vroegromantische utopieën (met name van Novalis) ten aanzien van de staat en de gemeenschap. “Die Idee des goldenen Zeitalters” impliceert een toekomstige tijdgeest waaraan klassieke ideeën, omgezet in moderne vroegromantische visies, ten grondslag liggen. Frederick Beiser spreekt in *The Romantic Imperative* van een “romantic medievalism” (2003, p. 39). De romantici waren volgens Beiser gefascineerd door de “corporate structure of medieval society” (p.39). De romantische belangstelling voor de middeleeuwen wordt vaak als 'reactionair' betiteld. Heinrich Heine's visie op de Romantiek zoals hij deze in *Die romantische Schule* (1836) ontvouwt, is volgens Beiser een voorbeeld van bovengenoemde interpretatie: “Here [*Die romantische Schule*] Heine interpreted German romanticism as an essentially reactionary movement whose main goal was to revive the religion and arts of the Middle Ages” (p.171). Beiser spreekt in deze context van “troubling stereotypes”: Aan de romantische fascinatie voor de Middeleeuwen ligt volgens hem geen motief van 'restauratie' ten grondslag, maar veeleer van inspiratie. Gerhard Schulz wijst in zijn *Novalis: kommentierte Studienausgabe* (1987) op een zelfde problematische stereotypering. Novalis' vredeswens uit *Die Christenheit oder Europa* heeft volgens Schulz weinig van doen met een herstel van het Ancien régime. Restauratie en reactie (“Reaktion”) moeten bij Novalis gezien worden tegen het licht van de toekomstgeoriënteerde “Höherentwicklung” van de mensheid (p. 803). Hierbij moeten “Rückblicke auf die

“The preference for organic metaphor exemplifies what Paul the Man calls the romantics' ‘nostalgia for the natural object.’ Organic images suggest the dynamic tension between birth and death, while physical images better convey the endless cycle of permanence amid change. Together they are intended to set a mood and awaken a reader's sense of the universe”. (p. 42)

Vergangenheit allein zeigen, daß die Möglichkeiten zu Harmonie und Frieden in der Menschheitsgeschichte immer angelegt war” (ibidem).

Aan het romantische teruggrijpen naar Middeleeuwse samenlevingsstructuren, blijken volgens Frederick Beiser en Gerhard Schulz dus geen reactionaire beweegredenen ten grondslag te liggen. De Middeleeuwen vervulden voor de romantici veel meer een inspirerende functie om hun eigen moderne ideeën over staat en gemeenschap vorm te kunnen geven.

Op dezelfde manier is ook de uiteenzetting van de romantici met de mythologie te begrijpen als een onderneming die gericht is op het ontwikkelen van een volkomen nieuwe visie op religie. Het vanzelfsprekende belang van religie kwam in de loop van de 18^e eeuw steeds verder onder druk te staan. Kluckhohn - en later ook Ziolkowski - wijzen op de natuurwetenschappelijke ontdekkingen (met name in de geologie): “Die hatten zusammen mit dem relativierenden Historismus der neueren Geschichtswissenschaft den Glauben an die Wahrheit vieler biblischer Geschichten weitgehend zerstört” (Ziolkowski, 2006, p. 61). Bovendien resulteerde de kritische filosofie van Kant en zijn navolgers in een aanval op een puur metafysisch geloof: “Gott könne nicht mehr ein Gegenstand des menschlichen Wissens sein, weil menschliches Wissen notwendigerweise den Bedingungen der Zeit und des Raums und den Kategorien der Vernunft unterliege” (ibidem). Volgens Ziolkowski was het Schleiermacher die als eerste begreep dat de radicaal veranderde wereld een drastisch nieuwe “Religionsauffassung” nodig had (ibidem). De totstandkoming van deze nieuwe invulling van religie verliep aan het eind van de 18^e eeuw niet zonder slag of stoot. In het romantisch milieu waarin Schleiermacher vertoefde, was het thema religie daarentegen wel een uiterst belangrijk onderwerp. Met name de uiteenzettingen en gesprekken van Schleiermacher met Friedrich Schlegel vormden de voedingsbodem voor een radicaal nieuwe invulling van religie. Friedrich Schlegel werkte aan een idee van kunst “as a new religion” (Philipsen, 2007, p. 382). Schleiermacher daarentegen articuleerde in zijn *Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* een “religion as art”, oftewel “Kunstreligion” (ibidem). Terwijl beide visies op religie in veel opzichten overeenkomsten vertonen, wijst Philipsen op een aantal substantiële divergenties. Niet alleen bij Friedrich Schlegel en Schleiermacher nam religie een cruciale rol in. De eerste publicatie van *Über die Religion* inspireerde ook andere vroeg romantici, waaronder Novalis. Zo is het opstel *Die Christenheit oder Europa* (1799) volgens Richard Crouter een reactie op *Über die Religion*. Ook Gerhard Schulz (1987) ziet samenhangende elementen tussen Schleiermachers *Über die Religion* en Novalis' *Die Christenheit oder Europa*, die volgens hem in een drietal punten zijn samen

brenge⁷: Een eerste overeenkomst betreft de ambivalente opvatting van religie, waarin enerzijds sprake is van een “Verinnerlichung”, en tegelijkertijd op zoek wordt gegaan naar een meer algemene opvatting van religie. Hierop aansluitend speelt geschiedenis “als eines Evangeliums” een uiterst belangrijke rol waarin de geschiedenis op organische wijze samensmelt met de toekomst. En ten slotte treedt “Poesie” (vaak ook opgevat als kunst) als een derde thema tot de “Religion” en “Geschichte” toe (p. 799).

Voor Schleiermachers religieopvattingen vormde het werk van Plato een grote inspiratiebron. Plato's werk “posits a higher unity amid multiplicity, even when (or, better especially when) the knower is unable to comprehend the final mystery of the whole” (Crouter, 1988, p. 38). Volgens Crouter formuleerde Schleiermacher een visie op religie die enerzijds ruimte gaf voor (persoonlijke) “Anschauung” en “Gefühl”, die echter tegelijkertijd ook gericht was op een grotere al dan niet geïnstitutionaliseerde gemeenschap. Deze ambivalente positie wordt volgens Richard Crouter met name in de derde rede *Über die Bildung zur Religion*, en in de vierde rede *Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum*, ontvouwd (p. 42).

De hierboven besproken vraagstukken over “Bildung”/”self-realisation”, “Kunst”/”Poesie” en “neue Mythologie”/”Religion” vertonen een sterke onderlinge samenhang en lopen in het romantische discours vaak in elkaar over. Een cruciaal onderwerp dat alle besproken thema's in hun kern raakt en telkens naar voren is gekomen, is het concept van “Gemeinschaft”.

Richard Crouter wijst op een romantische positionering van het individu, dat nooit alleen op zichzelf, maar altijd in relatie tot de gemeenschap staat (Crouter, 2005, p. 165). In deze samenhang spreekt Crouter van een romantische “organical relatedness” tussen individu en gemeenschap, die ook in Schleiermachers werk duidelijk te vinden is (ibidem). Tot dit romantische gemeenschapsideaal hoort ook een “Theorie der Geselligkeit”. Voor de “Jenaer Kreis der Frühromantiker” stond de gemeenschap hoog aangeschreven en hierbij hoorde een idee van “Geselligkeit”, een focus op een gezamenlijke en sociale omgang. Niet alleen in hun handelen waren de romantici “gesellig” - hierbij valt te denken aan het gezamenlijk samenkomen in de Berlijnse salon van Henriette Herz (Redeker, 1968, p. 44) - maar ook in geschriften en uiteenzettingen werd “die Theorie der Geselligkeit” toegepast. De “Theorie der Geselligkeit” impliceerde een gemeenschappelijk filosoferen en nadenken over diverse onderwerpen. Richard Crouter, als ook Theodore Ziolkowski spreken van een “symphilosophieren” (Crouter, 1988, p. 14; Ziolkowski, 2006, p. 88). Bart Philipsen voegt hier

⁷ De allusie naar “Bruder” uit *Die Christenheit oder Europa*: “Dieser Bruder ist der Herzschlag der neuen Zeit [...] Er hat einen neuen Schleier für die Heilige gemacht.” (1987, p.514) zou direct verwijzen naar Schleiermacher.

in *Inoculation of the Other* nog de notie van “symexistieren” aan toe (Philipsen, 2007, p. 382). Een voorbeeld van dit “symphilosophieren” en “symexistieren” is Friedrich Schlegels contact met Schleiermacher tijdens het schrijven van *Lucinde* (1799). Schlegel hield Schleiermacher namelijk constant op de hoogte van de laatste ontwikkelingen van zijn schrijfwerkzaamheden rondom *Lucinde*, als ook van zijn andere aangelegenheden in Berlijn (Crouter, 1988, p. 14). En Schleiermacher behandelt “die Theorie der Geselligkeit” zelfs expliciet in de vierde rede van *Über die Religion*, getiteld: *Über das Gesellige in der Religion oder über die Kirche und Priestertum*.

Met bovenstaande thematische verkenning van de vroege Duitse Romantiek blijft het verlangen naar een eenduidige definitie van de “Frühromantik” onbeantwoord. In *Friedrich Schleiermacher: Leben und Werk* tracht de theoloog Martin Redeker de Duitse romantische beweging wel te vatten in een duidelijke omlijning:

Der Begriff der Romantik ist in der deutschen Literatur und Geisteswissenschaften außerordentlich umstritten. Es empfiehlt sich, von dem sehr allgemeinen Begriff abzusehen, der unter Romantik meist einen irrationalen ästhetischen Subjektivismus versteht und eine lebensferne unechte Empfindsamkeit.

Das ist eine Lebenshaltung und ein künstlerischer Stil, der auch in anderen Zeiten außerhalb der Romantik in der Dichtungs- und Geistesgeschichte vorkommt. Es ist daher nützlich den Begriff der Romantik auf die eine dichterische und philosophische Bewegung zu beschränken, die von der späteren Literatur- und Geistesgeschichte als Romantik bezeichnet wurde und ungefähr in der Zeit von 1797 bis 1830 innerhalb der Bewegung des deutschen Idealismus eine maßgebliche Rolle spielte. (1968, p. 46)

Ook Frederick Beiser gaat in *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism* (2003), op zoek naar een definitie van de vroeg romantische beweging. In het tweede hoofdstuk getiteld *Early German Romanticism: a Characteristic* zet hij de vroege Romantiek af tegen andere stromingen, respectievelijk de Verlichting en de “Sturm und Drang”. Dit onderzoek komt voort uit een - zoals Beiser dit zelf noemt - ontevredenheid (“dissatisfaction”) met de traditionele benaderingen ten aanzien van de “Frühromantik” (p. 23). In laatstgenoemde traditionele benadering wordt de Romantiek gezien “as fundamentally a literary and critical movement” (p.24). Het doel van deze literaire en kritische beweging vormde het creëren van nieuwe romantische literatuur en kritiek, als (contra)reactie op de

neoclassicistische literatuur en kritiek. Hiertegen formuleert Beiser twee bezwaren: Ten eerste zou deze zienswijze op de “Frühromantik” te beperkt zijn, en hij wijst dan ook - net als Redeker in bovenstaand citaat - op de culturele en filosofische elementen van de vroege Duitse Romantiek. Daarnaast wordt in de traditionele benadering het kritisch-literaire aspect enkel gelinkt aan de esthetische grondslagen van de vroege Romantiek. Het doel hiervan zou het revitaliseren van de Duitse kunst zijn. Zelfs in de breedste betekenis van het woord, blijft deze toespitsing te begrensd: Volgens Beiser is de romantische esthetiek geen “self-sufficient” domein, maar ontleent zij haar betekenis en doel juist aan de filosofische context, en de onderliggende ethische en politieke waarden (ibidem). De literaire en kritische facetten zijn dus ondergeschikt aan de ethische en politieke aspiraties “in the sense that the romantic devotion to aesthetics was ultimately guided by their ethical and political ideals” (ibidem).

Tegenover de apolitieke traditionele benaderingen van de “Frühromantik” benadrukt Beiser in *The Romantic Imperative* dus juist de politieke dimensie van de “Frühromantik”: De romantici stonden aan de wieg van een modern denken, waarin het belang van het politieke volledig erkend werd. In navolging van Aristoteles moest “politics” bij de vroeg romantici weer “the first science” worden (p. 35). Het werk van de Duitse idealist Johann Gottlieb Fichte - en dan met name het reeds vermelde radicale vrijheidsconcept - kreeg in deze onderneming een cruciale rol toebedeeld.

In zijn *Vorboten der Moderne* thematiseert Ziolkowski eveneens de politieke dimensie en oriëntatie van de “Frühromantik”. In het hoofdstuk *Die romantische Europa-Vision* zet Ziolkowski de vroegromantische politieke ontwikkelingen in een tweetal stappen uiteen: Hij begint met een analyse van het concept 'Europa'. Het 'Europa' concept is hoofdzakelijk een utopie dat volgens Ziolkowski altijd in relatie “zu etwas anderem” gezien moet worden; een historische schets illustreert dan ook de diverse betekenissen, die aan het 'Europa' concept toegewezen werden (2006, pp. 136/137): In de 18e eeuw stond Benjamin Hederichs visie op 'Europa' centraal, zoals hij deze ontvouwt in zijn *Gründliches Mythologisches Lexikon* (1770) (p. 136). De ontvoering van de fenicische prinses door Zeus (getransformeerd in een witte stier) bewerkstelligde een oorlog tussen de 'beschaafde' bewoners van Kreta en het 'barbaarse' Fenicië (ibidem). Het gebruik van het woord 'Europa' komt volgens Ziolkowski (en hier begint de tweede stap van zijn weergave) met name in crisissituaties voor: De 18e eeuw - en dan met name het laatste decennium van de 18e eeuw - werd gekenmerkt door crisis. Duitsland bestond destijds namelijk uit een divers aantal “Fürstentümer” en van een gemeenschappelijke kern was dus geen sprake. In de 18e eeuw werd door een groot aantal denkers de idee van een verenigde republiek bediscussieerd. In 1795 publiceerde Kant zijn “philosophischer Entwurf” getiteld *Zum*

ewigen Frieden, waarin hij een zestal eisen opstelde waaraan een onafhankelijke republiek zou moeten voldoen. Kants pamflet maakte een levendige discussie los waar onder anderen Friedrich von Schiller, Johann Gottlieb Fichte, Ludwig Tieck, en Johann Gottfried von Herder aan deelnamen. Herders visie ten aanzien van een verenigd 'Europa', doorgegeven via Ernst Moritz Arndt en Friedrich Schlegel, vormde het begin van een denken dat ook in de 20e eeuw van betekenis was (p. 143). Deze intellectuele continuïteit - van Herder, over Arndt en Schlegel - manifesteerde zich aan het begin van de 20e eeuw in een cultureel "Pan-Europäismus" en in het laatste decennium in een Europees multiculturalisme (ibidem). Deze beweging waarin het vooruitblikken naar een toekomstige tijd centraal staat, zet Ziolkowski af tegen een tendens waarin "rückwärts geblick" werd. In deze context verwijst hij in Franse kringen naar François René vicomte de Chateaubriand (1768-1848), Joseph de Maistre (1753-1821) en Victor Hugo (1802-1885). In het Duitse milieu representeert Novalis met *Die Christenheit oder Europa* deze reactionaire beweging (ibidem).⁸

Om *Die Christenheit oder Europa* te kunnen begrijpen is het volgens Gerard Schulz (1987) noodzakelijk om het werk van Novalis in de tijd te plaatsen. Zo schrijft hij in zijn becommentarieerde *Novalis Studienausgabe*:

Wie überall in Novalis' Werk, so zeigt sich auch bei der 'Christenheit', daß ihr Verständnis nur aus dem Zusammenhang seines Denkens in der Relation zu seiner Zeit möglich ist. Daß die politischen und geistigen Revolutionen seiner Epoche Ausdruck einer Krise waren, die schließlich zu einem "neuen Weltalter", zu einem "echten, gesunden Zustand" führen sollte, hatte er schon in 'Glauben und Liebe' zum Ausdruck gebracht. In der 'Christenheit' versuchte er das gleiche symbolisch-poetisch an der Geschichte zu exemplifizieren. (p. 803)

Schleiermachers *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* - net als Novalis' *Christenheit* uit 1799 - is te plaatsen in dezelfde context. Beide werken kunnen gelezen worden als een antwoord op de beleefde crisis van hun tijd, die wordt gevoed door twee revoluties: De "politische Revolution" die in 1789 met het uitbreken van de Franse Revolutie over Europa waart. En de "geistige Revolution" die Kant initieert met de 'Copernicaanse wending' in zijn *Kritik der reinen Vernunft* (1781).

⁸ Opvallend is hier het contraire standpunt dat Ziolkowski inneemt ten opzichte van de eerder vermelde studie van Hans-Joachim Mähl en Gerhard Schulz, waarin Novalis' *Christenheit oder Europa* juist als niet reactionaire onderneming werd opgevat.

Ook Philippe Lacoue-Labarthe en Jean-Luc Nancy wijzen in *L'Absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand* op de intense ervaring van crisis, die de dynamiek van het vroeg-romantische discours heeft bepaald:

[Il est] indispensable de rappeler que l'Allemagne de cette période (...) se trouve (...) plongée dans une triple crise: la crise sociale et morale d'une bourgeoisie (...); la crise politique de la Révolution française, modèle inquiétant pour les uns, fascinant pour les autres, et dont l'ambiguïté ne devient que plus sensible avec l'occupation par les Français: la critique kantienne enfin, inintelligible pour les uns, libératrice mais destructrice pour les autres, et qui semble appeler d'urgence sa propre reprise critique. Les personnages que nous verrons se rassembler à Iéna participent de la manière la plus immédiate de cette triple crise. (1978, pp.13-14)

De beknopte ideeënhistorische schets van de vroegromantische beweging begon met een verkenning van de filosofische achtergrond en eindigde met de visies van romantici voor het politiek geteisterde Europa. Daartussen zijn een aantal sleutelthema's en concepten benoemd die het romantische denken hebben bepaald. De idealen van “self-development” en “Bildung” die in de Romantiek een specifieke invulling kregen. Het belang van een esthetische vorming en de bijzondere status van de poëzie, niet alleen als uitingsvorm van individuele expressie, maar als antwoord op de fundamentele metafysische en sociale vragen. De uiteenzetting met oude mythen en sociale structuren als inspiratie voor een nieuwe toekomstvisie. De zoektocht naar een vernieuwde religie als centraal element binnen deze visie.

In de poging om het romantische discours te vatten in afzonderlijke thema's komt een opmerkelijk gegeven aan het licht. Alle thema's zijn inherent en onlosmakelijk aan elkaar verbonden. De filosofische, sociale, esthetische, ethische, religieuze en politieke dimensies vloeien naadloos in elkaar over. Iedere analytische benadering die het romantische discours aan de hand van afzonderlijke thema's beschrijft is problematisch omdat het romantisch discours bij uitstek gekenmerkt wordt door een organische, of zelfs rizomatische structuur.

Het romantisch ideaal van gemeenschap is hier een tekenend voorbeeld van. Het ideaal van de “self-development” en “Bildung” kan immers alleen in een gemeenschap tot stand komen. Ook de esthetische vorming is geen solitair op de individuele beleving van de kunstenaar gericht project; het werk van de kunstenaar stond in dienst van de gemeenschap. In de vroeg

romantische “neue Mythologie” en religie werd ten slotte gezocht naar een verbinding tussen individu en gemeenschap.

Misschien is het dit streven naar verbinding zelf dat de romantische beweging in al haar diversiteit kan omvatten. Zoals Paul Kluckhohn het romantische levensgevoel omschrijft:

Als Grundstreben romantischen Lebensgefühls ergibt sich aus alledem ein Streben nach Überwindung der Gegensätze in einem höheren Dritten, das Streben nach Synthese.
(Kluckhohn, 1966, p. 22)

Paragraaf 2: Politiek-historische schets

In *Die geschichtlichen Rahmenbedingungen von Schleiermachers politischem Engagement* uit *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft: Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit* (2004) schetst Matthias Wolfes de napoleontische machtsovername van Europa en specifiek van Pruisen. Het politieke tijdperk dat ingeluid wordt door Napoleon zelf, en dat afloopt met het einde van Napoleontische oorlog, impliceerde volgens Wolfes “mehr als zwanzig Jahren eines fast ununterbrochenen Kriegszustandes” (2004a, p. 33). Deze onafgebroken oorlogssituatie ging gepaard met grote politieke en maatschappelijke veranderingen. Niet alleen de Franse inval, maar ook de aankondigingen van de industriële revolutie - de stoom en textielmachines - drukten hun stempel op het sociale klimaat van Duitsland rond 1800 (ibidem). Het door de Franse Revolutie in 1789 ingezette moderniseringsproces - waarin onder andere gebroken werd met het absolutistisch koninkrijk en waarin het idee van een vrij burgerrecht hoog in het vaandel stond - werd aanvankelijk door het intellectuele Duitsland positief ontvangen. Over deze “Morgenröte eines neuen Zeitalters” trok echter al spoedig een donkere wolk: de vernieuwingsprocessen gingen samen met fragmentatie en oorlog (p. 35). Uiteindelijk leidden beide ontwikkelingen tot een ambivalente positie:

Einer tiefgehenden Sympathie vor allem für die sozialen und politischen Grundanliegen der Revolution, getragen von einem bürgerlich-liberalen Freiheitsideal, stand eine ebenso ausgeprägte Skepsis im Blick auf die Infragestellung des überlieferten monarchisch-absolutistischen Staatsverständnisses gegenüber. (p. 36)

Bovengenoemde tweeslachtigheid was kenmerkend voor de politieke koers van Duitsland en dan vooral van de Pruisische “Reformpartei” (ibidem). Pruisen, dat aanvankelijk voor vele verlichtingsdenkers gold als een “Zentrum von Fortschritt und vernünftiger Reform”, bleek na enkele mislukte alliantie pogingen met Engeland, Holland en Spanje op politiek vlak “Unbestimmt” en “Entscheidungsschwach” te zijn (pp. 39-44). De koning van Pruisen, Friedrich Wilhelm III, volgde een koers die gericht was op het bewaren van de vrede; in conflicten van de coalitie met Napoleon koos de koning van Pruisen geen positie (p. 44). Deze besluiteloosheid zorgde uiteindelijk voor een isolatie van Pruisen.

Gedurende de derde coalitieoorlog vond op 2 december 1805 de slag bij Austerlitz plaats. Bij deze slag verloren de Duitse en Russische legers van Napoleon. Napoleon dicteerde Pruisen hierop een milde vrede, waarop Friedrich Wilhelm III de Pruisische havens zou afsluiten voor Britse schepen en een “Bündnisvertrag” met Frankrijk zou afsluiten (Harenberg, 1984, p. 652). Hierop verklaarde Groot-Brittannië Frankrijk de oorlog. Toen Wilhelm III echter ontdekte dat Napoleon Groot-Brittannië Hannover aangeboden had, sloot Pruisen met Rusland een tegen Frankrijk gericht “Verteidigungsbündnis” (ibidem). Op het moment dat Napoleon over dit “Verteidigungsbündnis” geïnformeerd werd, bereidde hij zich voor op een (veld)slag tegen Pruisen. Op 14 en 16 oktober 1806 werden de Pruisische troepen in de “Doppelschlacht” bij Jena/Auerstedt verslagen, met als gevolg het uiteenvallen van de op haar militaire kracht gestoelde, Pruisische staat (Wolfes, 2004a, p. 45).

Pruisen ondernam met hulp van Rusland op 14 juni 1807 (de “Schlacht von Friedland”) een tweede poging om onder het juk van Frankrijk uit te komen. Ook deze poging liep op een nederlaag voor Pruisen uit (p. 46). Het einde van de grootmacht Pruisen werd duidelijk met het verdrag van Tilsit op 9 juli 1807, waarmee Pruisen vele van haar gebieden verloor.

De Pruisische “Reformbewegungen” zouden onder Freiherr von und zum Stein (1757-1831) concreet in gang gezet worden (p. 63). In de veertien maanden durende ambtstermijn (tot eind november 1808) van von und zum Stein, waren twee edicten cruciaal voor de hervormingen: het oktober edict van 1807 en de “Städteordnung” van 1808 (ibidem). In december 1808 werd von Stein onder druk van Napoleon uit zijn functie ontheven en werd hij door het “Ministerium Altenstein/Dohna” vervangen. Karl August von Hardenberg (1750-1822) zou vanaf 1810 een prominente rol als “Staatskanzler” gaan vervullen, en het door von und zum Stein aangelegde fundament voor hervormingen verder uitbreiden (pp. 64-65). Vanaf 1812-1813 verloor Napoleon onder anderen in Rusland en Spanje diverse veldslagen, om uiteindelijk bij de slag bij Waterloo in 1815 definitief verslagen te worden (p. 53). Het einde van de Napoleontische bezetting betekende een nieuw begin op de resten van een ooit machtig Pruisen.

In bovengenoemde historische context kan het werk van de jonge Schleiermacher gesitueerd worden. Aan het begin van het door de Franse Revolutie geïnitieerde moderniseringsproces schreef en publiceerde Schleiermacher zijn twee hoofdwerken, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) en *Monologen* (1800). In augustus 1804 werd Schleiermacher tot buitengewoon en in 1806 tot gewoon hoogleraar theologie en tot gereformeerde “Universitätsprediger” aan de Friedrichs universiteit in Halle benoemd (p. 79). Deze jaren, tot aan de bezetting van Pruisen in december 1807, vormen voor Wolfes “die Frühphase von Schleiermachers politischer Wirksamkeit” (p. 75). Van de preken die Schleiermacher gedurende zijn verblijf in Halle gehouden heeft, bevatten met name de preken gehouden rondom de slag bij Jena/Auerstedt de meeste verbindingen “zur politisch-zeitgeschichtlichen Situation” (p. 185). Ten eerste de preek van 24 augustus 1806 *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört*, ten tweede de preek van 23 november 1806 *Über die Benutzung öffentlicher Unglücksfälle*, ten derde de preek van 28 december 1806 *Daß die letzten Zeiten nicht schlechter sind als die vorigen* en tenslotte de preek van 1 januari 1807 *Was wir fürchten sollen und was nicht*. In het volgende hoofdstuk zal één van deze vier preken nader onderzocht worden en wel de preek waarin hij volgens Wolfes de “mentale Disposition in Staat en Volk” rechtstreeks in verband brengt met de “politische Problematik” (p. 189). De manier waarop Schleiermacher deze verbinding aan de vooravond van een historisch keerpunt tot stand probeert te brengen zal in het volgende hoofdstuk aan het licht gebracht worden.

Hoofdstuk 2: Retorisch/Tropologische Analyse van *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört*

Paragraaf 1: Samenvatting preek

So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen. (Epheser 2:19)

Dit citaat uit de brief van Paulus aan de Efeziërs legt de basis voor Schleiermachers preek. Deze woorden vormen voor Schleiermacher de aanleiding om een tweevoudige relatie te ontvouwen: “Einmal in Beziehung auf unser Verhältniß zu Gott und zweitens in Beziehung auf unser Verhältniß zu unsern Brüdern” (1834, p. 225).

Deze twee relaties - de verticale relatie met God en de horizontale relatie met onze broeders - werkt Schleiermacher uit in de twee kernonderdelen van de preek.⁹ Schleiermacher markeert deze kernstukken met respectievelijk Romeinse 'I' en 'II'. Ik stel voor om in de volgende samenvatting en analyse van de preek een vijfdeling te hanteren. Naast de twee genoemde kernstukken zijn er nog drie andere segmenten te onderscheiden: een inleiding, 'het' Paulus citaat en een conclusie. De inleiding beslaat twee pagina's (pagina 223-224) waarin de lezer geïntroduceerd wordt in het door Schleiermacher geschetste hoofdprobleem van een alomvattend gebrek aan gemeenschapszin. In het tweede segment leidt Schleiermacher het centrale citaat uit de brief van Paulus aan de Efeziërs in. Tegelijk voorziet Schleiermacher deze introductie van een korte, bijna twee pagina's tellende toelichting (pagina 224 en pagina 225). In het derde gedeelte (Schleiermachers I) ontvouwt Schleiermacher de verticale relatie met God. Dit eerste kernstuk telt zeven pagina's: pagina 225 tot de aan de helft van 231. Het vierde onderdeel (Schleiermachers II) thematiseert de horizontale, broederlijke betrekking. Dit tweede kerndeel begint op pagina 231 en eindigt aan het begin van pagina 237 (totaal 7 pagina's). De

⁹ Schleiermacher maakt zelf een onderscheid tussen een verticale relatie “unser Verhältniß zu Gott” enerzijds en een horizontale relatie “unser Verhältniß zu unsern Brüdern” anderzijds. Uit de retorische analyse zal blijken dat dit onderscheid in de invulling van beide relaties vervaagt. Voor de beschrijving van zowel de verticale als de horizontale relaties maakt Schleiermacher gebruik van dezelfde concepten uit het citaat van Paulus: “Gäste”, “Fremdlinge”, en “Bürger”.

concluderende opmerkingen worden in het vijfde, afsluitende deel uiteengezet (pagina's 237-238).

In het eerste inleidende gedeelte van de preek, tot aan het citaat van Paulus, constateert Schleiermacher een gebrek aan gemeenschapszin. Dit gemis manifesteert zich in een toename van het aantal kwaadsprekers die zich in een verborgen oorlog ("heimlichen Kriegen") keren tegen diegenen die het algemene welzijn willen bevorderen. De kwaadsprekers worden gekenmerkt door traagheid, onverschilligheid en afkering jegens al wat enige vorm van opoffering zou kunnen betekenen. Maar niet alleen onder de kwaadsprekers, ook onder de beteren ("besseren selbst"), heerst volgens Schleiermacher een beperkte visie op het vaderland. Het vaderland zou volgens hen enkel dienen om van buitenaf geweld tegen te gaan, en om van binnenuit het welzijn van het individu te bevorderen. Ook zou het openbare welzijn een aangelegenheid zijn van een paar individuen. En - zo vervolgt Schleiermacher - alle anderen ervaren de vaderlandse toewijding als beperkend. Deze groep denkt dat vaderlandse devotie menselijke scheiding en onvrede in de hand werkt; zij willen deze restrictieve vaderlandsliefde vermijden en richten zich daarentegen op een algemene menselijke liefde, vanuit een kosmopolitische inclinatie ("Weltbürgersinn"). En juist hier wordt volgens Schleiermacher op ondoordachte wijze de zaak zelf verward met alle fouten van die zaak. Schleiermacher betoogt dat vaderlandsliefde juist de gebreken van de gemeenschap probeert te helen:

Man vergißt, daß eben die eifrigste Vaterlandsliebe diejenige wäre, die das Gemeinwesen von allen Gebrechen, welche wie Selbstsucht und Ungerechtigkeit erscheinen und welche nur durch Unbekümmerniß der besseren immer verderblicher um sich greifen, so viel als möglich zu heilen suchte; man vergißt, daß nur in den wenigsten Zweigen seiner Thätigkeit dem Menschen vergönnt ist, über die Gränzen seines Vaterlandes hinaus zu wirken, und daß er durch die deutlichsten Bestimmungen der Natur immer an dieses gewiesen bleibt; man vergißt, daß nach den Anordnungen des Höchsten, eben wie das Meer am schärfsten sondert und zugleich am wirksamsten vereinigt, so auch hier das trennende, recht gebraucht, das kräftigste Verbindungsmittel werden muß. (p. 224)

Schleiermacher wijst op de samenvoegende werking van het vaderland. Hij wil de misvatting weerleggen dat voor een Christen de kerkelijke verbinding van groter belang zou moeten zijn

dan de burgerlijke en dat het streven naar kerkelijke verbondenheid ten koste mag gaan van zijn toewijding voor de burgerlijke vereniging. Schleiermacher wil in tegendeel aantonen:

Laßt uns vielmehr sehen, wie dieser Glaube uns Anhänglichkeit und Diensteyer für das Vaterland empfiehlt, und laßt uns suchen ein Vorurtheil zu zerstreuen, daß gewiß jetzt mehr als je mit den verderblichsten Folgen droht. (ibidem)

Hierop volgt het tweede gedeelte van de preek dat met het citaat van Paulus uit de brief aan de Efeziërs wordt ingeluid: “So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen” (ibidem). Hiermee refereert de apostel volgens Schleiermacher niet aan de burgerlijke, maar aan de kerkelijke gemeenschap. Paulus wilde de discrepantie tussen Christenen van heidense en van Joodse afkomst opheffen en beide groepen aan elkaar gelijkstellen. De apostel maakt volgens Schleiermacher bewust gebruik van de uitdrukking 'burger':

Wir können also hieraus deutlich abnehmen, daß auch auf diesem Gebiet er [Paulus] es für weit vorzüglicher gehalten, ein Bürger zu sein, der sich aller Rechte erfreut, der alle Verpflichtungen übernimmt und sich mit ganzer Seele dem Staat hingiebt, als ein Gast und ein Fremdling. (p. 225)

Diegene die alleen op halfslachtige wijze toebehoort aan het vaderland, zal altijd maar een gast of vreemdeling in het goddelijke huis blijven; de waarde van diegene die in een nauwe verbinding met het vaderland leeft is daarentegen veel groter. Schleiermacher besluit dit tweede gedeelte door te wijzen op een dubbele relatie die emaneert uit bovenstaand citaat: ten eerste onze relatie met God, en ten tweede de relatie met onze broeders:

Wir finden in den Worten des Apostels selbst, der die Christen glücklich preiset als Gottes Hausgenossen und als Bürger mit den Heiligen, Veranlassung in einer doppelten Beziehung hievon zu reden, einmal in Beziehung auf unser Verhältniß zu Gott, und zweitens in Beziehung auf unser Verhältniß zu unsern Brüdern. (ibidem)

Hierop volgen de twee kernstukken van de preek waarin Schleiermacher deze dubbele relatie verduidelijkt. In het eerste kernstuk stelt Schleiermacher de menselijke relatie tot God centraal. Schleiermacher verklaart deze band door in te gaan op de verschillen tussen vreemdelingen en

burgers en de diverse posities die zij innemen in het huis van God.¹⁰ Aan het einde van dit eerste kernstuk voegt Schleiermacher hier de “Gäste” aan toe. Schleiermacher betoogt dat diegenen die de goddelijke ordeningen begrijpen, de status van gast zullen ontstijgen en huisgenoten in het goddelijke huis zullen zijn (p. 231).

In het tweede kerngedeelte - waarin Schleiermacher de broederlijke verhouding uitwerkt - wordt het concept “Gäste” verder uitgewerkt. Hierbij voegt Schleiermacher de “Gäste” toe aan “Fremdlinge” opdat beide afgezet worden tegen de burgers. Het tweede kernstuk begint wederom met een verwijzing naar het centrale citaat van Paulus. Schleiermacher betoogt dat Paulus de nauwe verbinding (“enge Verbindung”) wilde beschrijven waarin alle Christenen - zonder onderscheid te maken in afstamming - met elkaar zouden samenleven. Schleiermacher vervolgt dat 'wij' niet alleen weten dat deze vorm van samenleven niet alleen gewenst en voorgeschreven werd, maar dat zij destijds ook daadwerkelijk bestond. In deze tijden werden echte vriendschappen, grenzeloos vertrouwen, afhankelijkheid en trouwe deelname door alle Christenen hoog in het vaandel gehouden. Toen Paulus deze omgang beschreef, wist hij volgens Schleiermacher “keine treffendere Bezeichnung, als die, sie sollten nicht wie Fremdlinge mit den Heiligen sein, sondern wie Bürger” (ibidem). In overeenstemming hiermee wilde Paulus beschrijven hoe de Christenen niet tegen, maar met elkaar samenleefden. En dit was de hoogste en daadkrachtigste uitingvorm van liefde. Schleiermacher positioneert hierop:

Also muß er [Paulus] auch daß für die höchste Treue und die lebendigste Theilnahme gehalten haben, nicht was der Mensch gegen jeden andern als derselben Gattung angehörig, sondern was er gegen die, welche ihm die nächsten sind, als Bürger ausübt.
(ibidem)

Want - zo vervolgt Schleiermacher - echte innige liefde en oprechte deelname bij gemeenschappelijke aangelegenheden, is alleen in de burgerlijke verhouding mogelijk (p. 232). Tegenover deze “innige, unwandelbare” liefde die men alleen kan ervaren in het “bürgerliche Verhältniß”, plaatst Schleiermacher de zogenaamde liefde van de “Gäste” en de “Fremdlinge”. Het gedrag van de gasten en de vreemdelingen omschrijft Schleiermacher als volgt: De liefde en de trouw (“Liebe und Treue”) van de gasten en de vreemdelingen is een wonderbaarlijk verschijnsel. Ook al bevinden de gasten en de vreemdelingen zich onder de mensen, toch zullen zij nooit compleet toegewijd zijn aan de plek waar zij zich op dat moment

¹⁰ In de tweede paragraaf zal specifiek ingezoomd worden op het eerste kerndeel waarin Schleiermacher de verticale relatie met God aan de hand van de topologische structuur van het huis, ontvouwt.

bevinden. Tevens zullen de gasten en de vreemdelingen nooit volledig deel uitmaken van de innerlijke bekoorlijkheden van het leven; enkel het oppervlakkige, de glans van vrolijkheid en beminnelijkheid is hun bekend. Schleiermacher vervolgt dat ook alle diepere en betekenisvollere situaties onbekend zullen blijven voor de gasten en vreemdelingen. Ook is er niets dat de harten van de gasten en vreemdelingen in de kern kan raken en hen met anderen zou verbinden. Schleiermacher positioneert hierop de volgende conclusies:

Daher bemerkt man an denen, welche lange Zeit Fremdlinge gewesen sind, daß sie sich mit leichten, geringen Eindrücken begnügen, stärkerer Bewegungen des Gemüthes aber ungewohnt und vielleicht unfähig werden. (ibidem)

En verder:

Daher ist es im ganzen so wahr, was man von ihnen sagt, daß sie den Zugvögeln gleichen, die im Frühling kommen und gehen wenn der Winter naht, denn ihre Zuneigung ist nicht stark genug, um sie auch in trüben Zeiten fest zu halten. (ibidem)

Hierop vervolgt Schleiermacher dat dit eveneens opgaat voor diegenen die een gebrek aan “bürgerlichem Sinn” als ook aan liefde voor het vaderland hebben. Daarom, zo concludeert Schleiermacher, zijn zij op de gehele wereld enkel “Gäste” en “Fremdlinge”. De gasten en vreemdelingen hebben namelijk alleen gevoel voor “das engste” dat wil zeggen de huiselijke sfeer, of voor “das weiteste” (een algemene liefde voor alles wat 'mens' heet). Dit laatste is echter “unbestimmt und leer, wenn es nicht durch jenes vermittelt ist” (ibidem). Tussen de extremen van “das engste” en “das weiteste” positioneert Schleiermacher het middengebied (“mittlere Gebiet”) van het vaderland. Terwijl alleen hier kracht, gevoel en verstand tot wasdom kunnen komen, zal dit gebied voor de gasten en vreemdelingen gesloten blijven.

Schleiermacher betoogt dat liefde en waardering voor anderen, als ook het engagement bij wereldse zaken, begint bij de betrokkenheid tot het vaderland. Daarbij komt - zo vervolgt Schleiermacher - dat kleine “Störungen der Liebe” binnen menselijke betrekkingen verdwijnen, als men gericht blijft op het grotere vaderland (p. 234). Tegelijk neemt door de liefde voor het vaderland, ook het algemene domein van de liefde grotere vormen aan: “(...) Nehmt hinzu, welches große Gebiet der Liebe derjenige gewinnt, der an seinem Volke hält” (ibidem). Wie deze inzichten daarentegen niet deelt of aan wie de betekenis hiervan ontgaat, is volgens Schleiermacher niet eens een gast of vreemdeling, “sondern ein ganz dürftiger und

beklagenswerther der sich nur von den Brosamen nährt, die von der reichen Tische fallen” (ibidem). Deze behoeftige en betreuenswaardige mensen staan door hun algeheel gebrek aan liefde hiërarchisch onderaan, en zij voeden zich met de kruimels die van de tafels van de rijken vallen.

Ware volks en burgerzin werkt volgens Schleiermacher dus door op alle gebieden: van het meest kleinschalige (“engste”) niveau van het heilige huwelijk en vriendschap, naar de meest algemene (“weiteste”) vorm van mensenliefde.

Vervolgens gaat Schleiermacher over van een beschrijving van de wereld van de liefde naar de “Gemeinschaft der Thaten” (p. 235). In deze gemeenschap geldt hetzelfde als in de gemeenschap van de liefde: de mens is een door en door sociaal (“gesellig”) wezen en zijn leven kan alleen tot volledige bloei en wasdom komen in contact met anderen. Iemand die genoeg neemt met individuele handelingen, zal nooit geheel tot ontwikkeling kunnen komen. Schleiermacher stelt dat mensen enerzijds het verlangen hebben om anderen voor hun eigen bezigheden te enthousiasmeren. En tegelijkertijd voelen zij de behoefte om zich aan te sluiten bij de ondernemingen van anderen. Schleiermacher geeft hierop twee domeinen aan waarin een dergelijke betrekking gerealiseerd wordt, namelijk in een familiale en in een kerkelijke gemeenschap. In een wel ingerichte familie draagt ieder gezinslid, vervuld van liefde en vredigheid, iets bij. Maar ook in de christelijke gemeenschap geeft iedereen zijn of haar “Opfer der Thätigkeit” en is iedere geest doordrenkt met het geloof (ibidem). Door het geloof, zo vervolgt Schleiermacher, heeft iedereen hetzelfde doel voor ogen en handelt iedereen vanuit dezelfde geest. Maar de “enge Kreis” van het huiselijke leven en de kerkgemeenschap zal het leven van de mensen niet vervullen, en zelfs spoedig leeg en “unschmackhaft” maken, indien het niet voortgeduwd wordt door een groter gemeenschappelijk handelen in een “äußere Gemeinschaft wirklichen Thuns” (ibidem). Schleiermacher stelt dat beide soorten verbindingen op een derde wijze “und dies ist keine andere als die, in welcher ein jeder mit seinem Volke steht” (p. 236). Vanuit hun omsloten huiselijke gebied vestigen de mannen een bond van rechten, plichten en van een gemeenschappelijke activiteit. Dit alles wordt volgens Schleiermacher verenigt in de geest van God en Christus. En ook de kerk brengt de broeders bij elkaar, opdat ook zij tot stand kunnen brengen wat hen door Gods geest ingeboezemd wordt. Voor Schleiermacher zal niet alleen het domein van 'het hart', maar ook de “Hände” en “Kräfte” samengevoegd moeten worden in het gemeenschappelijk werk. De kerk brengt de broeders bij elkaar die samen een volk vormen. Het individu wordt tegelijk ook “durch Gott selbst, der in den Veranstaltungen der Natur redet” (ibidem) naar deze gemeenschappelijke bedrijvigheid geleid. Hierop besluit Schleiermacher:

Hier allein kannst du dich vollkommen verständlich machen, hier kannst du dich an ein gemeinsames Gefühl wenden und an gemeinsame Vorstellungen, so daß deine Gedanken sich deinen Brüdern empfehlen als solche, welche zugleich die ihrigen sind. (ibidem)

Hierna volgt een opsomming van positieve implicaties, die voortkomen uit de toewijding aan het eigen volk: het ontwikkelen van eigen ideeën in een gemeenschappelijke activiteit, tot aan het vinden van een groep waarbinnen de individuele krachten in een grotere, positieve zaak, worden omgezet (ibidem). Schleiermacher voegt hier nog aan toe dat men in de burgerlijke vereniging “mit der vollen Kraft der Rede und That” voor het goede kan werken (ibidem). Deze opsomming van positieve punten die voortkomen uit een ware toewijding aan het vaderland, sluit Schleiermacher af met een aantal concluderende opmerkingen. Schleiermacher stelt dat iedereen de taak toebedeeld zou moeten krijgen, om de “Sinn” voor het goede in iedereen aan te wakkeren bij wie dit ontbreekt. Vervolgens stelt Schleiermacher de (retorische) vraag:

Woran läßt sich jede Forderung der Vernunft besser anknüpfen, wodurch das Gemüth für alles höhere und edlere besser bearbeiten, als indem man aufregt das Gefühl von Ehre und Schande, von Anstand und Sitte, was sich in jedem Volke auf eine eigene Weise bildet und von jedem mit der Muttermilch gleichsam aufgenommen wird? (ibidem)

Schleiermacher licht bovenstaand citaat toe, door te vermelden dat menig burger minder bekend is met de algemene wetten en hun oorspronkelijke herkomst. De burgers zijn daarentegen wel bekend met de bijzondere regelgevingen en gebruiken van hun gilde en eigen stand. Analooq hieraan zijn volgens Schleiermacher maar weinig mensen bekend met de algemene “Geseze Gottes” en de vooruitgangen van de rede in algemene zin. Echter alles dat behoort tot 'het goede' en 'het mooie' binnen hun eigen volk, kennen zij wel.

Schleiermacher sluit het tweede kernstuk van zijn preek af met de opmerking dat de individuele burger veelal bekender is met de specifieke gebruiken en regelgevingen binnen het eigen volk, dan met de algemene wetten en dat hij dikwijls het goede en het mooie van het eigen volk beter kent dan Gods wetten en redelijke voorschriften in algemene zin.

Hierna volgt het vijfde, samenvattende en concluderende gedeelte van de preek. Het afsluitende gedeelte begint met de stelling dat uit een sterke verbinding met het vaderland een vermeerdering van krachten voortvloeit. Iemand kan alleen zijn plichten en goddelijke activiteiten vervullen, zijn rechten uitoefenen, oftewel “einheimisch sein wie ein Bürger in dem Reiche Gottes”, indien hij trouw verbonden is aan het vaderland (p. 237). Hiertegenover plaatst Schleiermacher wederom de “Gast” en de “Fremdling” die met hun “unsicheren, unstäten Thun” (ibidem) tegenover de vaderlandslievenden als onbeduidend en oppervlakkig verschijnen. De gast en de vreemdeling moeten zich volgens Schleiermacher uiterst betekenisloos voelen omdat zij - in tegenstelling tot de burger - geen enkele invloed uitoefenen op de belangrijke “gehaltvollen guten Werken” (ibidem). De burger geniet door een wederzijds geven en nemen, de lust en vreugde. Maar de burger leeft ook levendig mee als een drukbezet en liefdevol deel van het geheel. Daarom, leidt Schleiermacher af “laßt uns nicht Gäste und Fremdlinge sein, sondern Bürger mit den Heiligen” (ibidem).

Volgens Schleiermacher heerst er de algemene opvatting dat de wetenschappelijk “Gebildeten” op geen enkele wijze een verbinding met hun vaderland zouden ervaren. Schleiermacher vervolgt dat deze zienswijze in het leven geroepen is door mensen die denken dat slechts noodzaak de drijfveer is achter toegewijde vaderlandsliefde. Hierop antwoordt Schleiermacher dat niet de nood, maar “innere Lust und Liebe”, een aangeboren gemeenschappelijk “Dasein” en een onverstoorbare “Zusammenstimmung”, mensen bij elkaar brengt (ibidem).

Schleiermacher:

Laßt uns alles das unsrige thun, um diesen Irrthum zu vertilgen; laßt uns zeigen, daß mit der klaren Einsicht in alle Verhältnisse der Menschen die Liebe zum Vaterlande nicht abnimmt, sondern zu. (ibidem)

Schleiermacher vervolgt dat 'we' altijd moeten voelen dat al ons “Wissen” en ons “Thun” voortgekomen is uit ons Volk. Hierop stelt hij dat ook de grootste voorbeelden “des Glaubens” - Christus en Paulus - dit gevoel en deze toewijding op geen enkele wijze verloochend hebben: Christus wilde niet dat zijn geloofsleer aan andere volkeren overgedragen werd, alvorens het eigen volk er bekend mee was. En Christus zette zich onvermoeibaar in om zijn volk te vertellen “was zu seinem Frieden diene”, ofschoon hij uiteindelijk “nur weinen konnte über dasselbe” (p.238). En ook Paulus “rühmt sich, auch nachdem dasselbe Volk schon das Heil von sich gestoßen, noch seines vaterländischen Eifers und seiner Schmerzen” (ibidem).

Schleiermacher vervolgt dat 'wij' een gelijke roeping (“Beruf”) hebben als deze grote

voorbeelden: iedereen werkt vanuit zijn of haar individuele bestemming als het belerende, waarschuwend en bestraffend geweten van 'ons' volk.

Schleiermacher sluit zijn preek af met de oproep:

So laßt uns ihnen [Christus/Paulus] denn auch ähnlich sein an frommer Liebe und Treue, an unerschütterlicher Festigkeit, an bescheidenem Sinn, an Nichtachtung eigener Noth und Gefahr: dann allein werden wir uns rühmen können, Gottes Hausgenossen zu sein und Bürger mit den Heiligen. (ibidem)

Paragraaf 2: Tropologische analyse van “das Haus”

Inleiding

So laßt uns ihnen denn auch ähnlich sein an frommer Liebe und Treue, an unerschütterlicher Festigkeit, an bescheidenem Sinn, an Nichtachtung eigener Noth und Gefahr: dann allein werden wir uns rühmen können, Gottes Hausgenossen zu sein und Bürger mit den Heiligen. (Schleiermacher, 1834, p. 338)

Met deze zin eindigt Schleiermachers preek *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht...* . Hiermee eindigde ook de vorige paragraaf. Deze laatste opmerking is niet alleen afsluitend en concluderend van aard, maar raakt de kern van Schleiermachers preek in het hart. Om deze kerngedachte te preciseren, is het belangrijk om de centrale troep die in deze zin geformuleerd wordt te onderzoeken; dat is de metafoor van “das Haus”. De metafoor van het huis is in de preek in diverse, uiteenlopende constructies alom vertegenwoordigd: met name in het eerste kerndeel van de preek waarin Schleiermacher de kernconcepten uit het citaat van Paulus' brief aan de Efeziërs koppelt aan de relatie van burgers tot God. In dit kernstuk, dat in mijn indeling van de preek het derde deel uitmaakt, komt de metafoor van “das Haus” in verscheidene samenstellingen zelfs vierentwintig maal voor. Hier staat tegenover dat in de overige vier preekdelen, dat wil zeggen in het eerste inleidende gedeelte, in het tweede deel waarin het centrale kerncitaat van Paulus als ook de toelichting hierop wordt geformuleerd, in het vierde deel waarin de horizontale relatie met de medeburgers uiteen wordt gezet, en in het vijfde concluderende gedeelte “das Haus” slechts acht keer wordt genoemd.

In deze paragraaf zal ik specifiek ingaan op de diverse manieren waarop Schleiermacher de troep van “das Haus” inzet. Ik zal mij hierbij richten op het derde deel van de preek (Schleiermachers Romeinse I). Ik zal niet iedere afzonderlijke instantie bespreken waarin “das Haus” wordt genoemd, maar mij beperken tot een aantal significante momenten binnen de tekst waarin een opmerkelijke betekenisverschuiving of retorische zet plaatsvindt.

Vanuit dit perspectief is het zinvol om het derde deel van de preek wederom te splitsen:

In de opening van het derde deel (pp. 225-226) vindt een aantal betekenisverschuivingen van “das Haus” plaats. De tweede tekstpassage (pp. 226-227) illustreert een verbinding van een drietal (vroeg)romantische kernthema's aan de vereniging (“Vereinigung”), als ook het convergeren van deze onderwerpen in de centrale troep van “das Haus”. Het derde tekstfragment (pp. 227-231) gaat specifiek in op de invulling die Schleiermacher geeft aan de door Paulus geschetste dichotomie tussen “Gäste” en “Fremdlinge” aan de ene, en de “Bürger” en “Hausgenossen” aan de andere kant. Deze tweedeling wordt uitgewerkt aan de hand van het begrippenpaar “Einsichten” en “Geschäfte”.

Tenslotte zal het gebruik van de metafoer van “das Haus” in deel drie gecontrasteerd worden met het vierde deel (Schleiermachers Romeinse II), waarin de horizontale relatie (burgers onderling) centraal staat.

Ik zal telkens eerst een weergave geven van het betreffende tekstfragment aan de hand van citaten en samenvattingen die zo dicht mogelijk bij de originele formuleringen blijven. Dan volgt telkens een analyse en interpretatie van de weergegeven passage.

Tekstfragment 1 (pagina 225- 226)

Weergave

Aan het begin van het derde deel grijpt Schleiermacher terug naar het centrale citaat uit Paulus' brief aan de Efeziërs (2:19): “So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen.” Volgens Schleiermacher verwijst 'het huis' in dit citaat naar de christelijke gemeenschap. Deze gemeenschap bestond uit Christenen van heidense, als ook van Joodse afkomst. Het verschil tussen de Christenen uit Joodse, en niet-Joodse (heidense) afkomst werd door Paulus opgeheven; beide groepen werden aan elkaar gelijkgesteld waarop zij “Gottes Hausgenossen” werden (p. 226). De christelijke gemeenschap werd door Paulus altijd als een eenheid beschouwd en hij heeft zich vurig tegen iedere opsplitsing verzet. Daarmee lijkt het Paulus citaat, zo stelt Schleiermacher, juist ongeschikt om

de boodschap van zijn actuele preek over te brengen, aangezien van een eenheid van alle mensen geen sprake kan zijn: “(...) als es wol niemals nur Eine bürgerliche Vereinigung unter den Menschen geben kann” (ibidem). Wij moeten ons volgens Schleiermacher de vraag stellen of ook de christelijke kerk zich niet op soortgelijke wijze opgedeeld heeft. En vervolgens of de apostel - die de broederlijke vereniging veelvuldig aanpreekt - onder de huidige omstandigheden niet diegenen als Gods huisgenoten zou prijzen, die noest en daadkrachtig aan hun eigen kerkelijke gemeenschap hangen¹¹:

Allein wir dürfen uns nur fragen, da nun doch die christliche Kirche sich auf ähnliche Art und gewiß nicht frevelhafter Weise getheilt hat und nicht mehr Eine sein kann, ob derselbige Apostel, der so vielfältig die brüderliche Vereinigung anpreiset, der so dringend ermahnt, die Versammlungen nicht zu verlassen, ob er nicht auch unter den jezigen Verhältnissen am meisten diejenigen als Gottes Hausgenossen rühmen würde, welche am eifrigsten und thätigsten derjenigen unter den verschiedenen Kirchengemeinschaften anhängen, welche ihnen eben die angemessenste ist. (ibidem)

Schleiermacher stelt vervolgens de vraag: “Warum soll nicht auch dasselbe von dem Verein unter bürgerlichen Gesezen gelten?” (ibidem). En wie (aldus Schleiermacher) denkt in deze context niet onwillekeurig aan de woorden van Christus: “In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen” (ibidem). Schleiermacher betoogt vervolgens: “Auch wir wollen als das Hauswesen Gottes nur die Gesammtheit aller vernünftigen Wesen ansehen” (ibidem). Maar volgens Schleiermacher geldt, dat de twee soorten verbindingen - de kerkelijke en de burgerlijke - overall onomstotelijk aanwezig zijn. Deze twee verbindingen vormen en delen zich op verschillende wijzen, maar tegelijk geldt dat zij toch één zijn. Deze eenheid kan vervolgens alleen bestaan als de diverse verbindingen hun eigen specifieke natuur volgen. Hierop besluit Schleiermacher:

Laßt uns also sehen, wie sich diejenigen gegen einander verhalten, welche dies anerkennen und danach handeln, und diejenigen, die mit Hintansezung des Vereins, dem

¹¹ De deling van de christelijke kerk werd eerder ook door Friedrich van Hardenberg in *Die Christenheit oder Europa* (1799) gethematiseerd. Novalis komt echter tot een fundamenteel andere waardering. Hij onderschrijft weliswaar de noodzaak en legitimiteit van de Reformatorische beweging, maar “sie vergaßen das notwendige Resultat ihres Prozesses; trennten das Untrennbare, teilten die unteilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein, durch welchen und in welchem allein die echte, dauernde Wiedergeburt möglich war” (1987, p. 503).

sie zunächst angehören, nur unmittelbar im ganzen und für das ganze leben wollen.
(ibidem)

Interpretatie

De bovenstaande tekstuitlichting laat twee interessante aspecten zien: Ten eerste de beweeglijke argumentatiestructuur waarbij Schleiermacher veelvuldig gebruik maakt van vergelijkingen en analogieën, en ten tweede de centrale functie van “das Haus” binnen deze argumentatiestructuur:

In de toelichting op de eerste “Beziehung” (“Die Beziehung auf unser Verhältniß zu Gott”) gaat Schleiermacher 'terug' naar Paulus, voor wie de Christenen uit Joodse en niet-Joodse (heidense) afkomst gelijk waren aan elkaar en samengebracht als “Gottes Hausgenossen”. Met het beeld “Hause Gottes” dat door Paulus in deze context gebruikt wordt, bedoelt Paulus (volgens Schleiermacher) “die Gemeinde der Christen”. Het huis verwijst in deze zin naar de gehele christelijke gemeenschap. Schleiermacher verplaatst Paulus' idee van eenheid naar de huidige tijd, dat wil zeggen augustus 1806, en concludeert dat deze visie van eenheid ontoereikend is om de huidige situatie adequaat te kunnen beschrijven. Om dit argument kracht bij te zetten benoemt Schleiermacher de opsplitsing en fragmentatie binnen de christelijke kerk, en stelt vervolgens de retorische vraag of Paulus onder de huidige omstandigheden, niet diegene tot “Gottes Hausgenossen” zou rekenen die het dichtst bij de eigen kerk staat. Volgens Schleiermacher illustreert de kerkelijke opsplitsing en fragmentatie dat een universele christelijke gemeenschap niet kan bestaan. De apostel “der so vielfältig die brüderliche Vereinigung anpreiset, der so dringend ermahnt, die Versammlungen nicht zu verlassen” (ibidem) zou wellicht onder de huidige omstandigheden diegene als “Hausgenossen” classificeren die ijverig hun eigen kerk aanhangen. De metafoor “Hausgenossen” duidt in dit geval niet langer meer op een universele christelijke gemeenschap, maar op huisgenoten van de eigen kerkelijke gemeenschap. Hiermee vindt als het ware een 'versmalling' van 'het huis' plaats: in het citaat van Paulus verwijst “Hause Gottes” naar de universele christelijke gemeenschap, waartoe Christenen van Joodse en niet-Joodse origine behoren. Deze visie is echter verouderd, en beschrijft de huidige situatie volgens Schleiermacher onvoldoende. Om de actuele ontwikkelingen adequaat te kunnen beschrijven, introduceert Schleiermacher het voorbeeld van de fragmentatie en opsplitsing van de christelijke kerk, die hij eveneens toelicht met de metafoor “Hausgenossen.” Deze “Hausgenossen” worden door hem losgekoppeld van de universele christelijke gemeenschap en beperkt tot de “Hausgenossen” van de kerkelijke gemeenschap. Vervolgens wordt de kerkelijke gemeenschap analoog gesteld aan de burgerlijke

gemeenschap, doordat Schleiermacher de (wederom retorische) vraag stelt of eenzelfde soort ontwikkeling ook niet geldt voor de burgerlijke vereniging. Schleiermacher brengt hier een citaat van Christus in: “In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen” (ibidem) om naar een beschrijving van het zogenaamde “Hauswesen” toe te werken. Het “Hauswesen” is de “Gesammtheit aller vernünftigen Wesen”, waarin zowel de kerkelijke als de burgerlijke vereniging samen komen. Ook voor Schleiermacher is het streven naar eenheid waardevol, maar deze eenheid kan alleen een betekenis hebben als de afzonderlijke delen zich zelfstandig kunnen ontwikkelen:

Um diese Einheit aller müssen wir freilich wissen und sie fühlen, aber (...) sie wird nur dann bestehen, wenn jeder dieser verschiedenen Vereinigungen alles zu werden trachtet, was sie ihrer besonderen Natur nach sein kann und soll. (ibidem)

Het huis, en de daarbij horende “Hausgenossen” in bovenstaande tekstpassage, maakt een aantal betekenistransformaties door: zo verwijst het huis bij Paulus naar een universele christelijke gemeenschap. Vervolgens brengt Schleiermacher deze gemeenschap, door het voorbeeld van de kerkelijke opsplitsing, terug naar een kerkelijke gemeenschap. De ontwikkelingen binnen de kerk stelt hij vervolgens analoog aan de ontwikkelingen binnen de burgerlijke gemeenschappen. Tenslotte verbindt Schleiermacher het 'huis' weer met het ideaal van een universeel huis voor iedereen, maar stelt tegelijk dat daarvoor eerst en vooral de eigen intrinsieke natuur van de afzonderlijke delen gerealiseerd moet worden.

Tekstfragment 2 (pagina 226- 227)

Weergave

In het tweede fragment focust Schleiermacher op de burgerlijke gemeenschap. Schleiermacher koppelt de vorming van individuen tot een gemeenschapswezen, aan “Bildung”: “Die Vereinigung zu einem gemeinen Wesen unter bestimmten Gesezen finden wir überall auf den höheren Stufen der menschlichen Bildung” (ibidem). Indien “ein Theil unseres Geschlechtes” eerst een dergelijke gemeenschap sticht, dan is dit één van de grootst denkbare vooruitgangen. Tegelijkertijd concludeert Schleiermacher:

(...) aber nie hat es eine höhere Bildung gegeben, welche über diese Vereinigung wieder hinausging, sondern wo ein solcher Verein aufgelöst ward, geschah dies immer nur in Folge großer Verwirrungen und deutete auf den tiefsten Verfall. (pp. 226-227)

Het stichten van, als ook de verbondenheid met een gemeenschap, horen voor Schleiermacher tot het hoogste niveau van “Bildung”. Het opheffen van een dergelijke gemeenschap geschiedt enkel in tijden van verval. Daarbij komt - volgens Schleiermacher - dat een opheffing van een gemeenschap op geen enkele wijze een indicatie kan zijn voor een algemene toenemende volmaaktheid. Hier voegt Schleiermacher aan toe:

Gesellig ist der Mensch erschaffen und einzeln nicht hinreichend, das aufzuführen, was er in sich und um sich her bilden soll; vielmehr kann man sagen, mit einem je größeren Gegenstande er es zu thun hat, eine um so stärkere und ausgebreitetere Vereinigung der Kräfte erheischt er auch. (p. 227)

“Bildung” krijgt bij Schleiermacher concrete invulling door de gemeenschap. Tegelijkertijd is deze gemeenschap niet alleen belangrijk voor het voortbrengen van een hogere vorm van “Bildung”; de gemeenschap is voor Schleiermacher ook onlosmakelijk verbonden met het mens-zijn. De mens is namelijk door en door “Gesellig erschaffen” en alleen is hij niet in staat “das aufzuführen, was er in sich und um sich her bilden soll” (ibidem).

Vervolgens licht Schleiermacher de specifieke invulling van deze gemeenschap toe. Een criterium voor deze gemeenschap betreft de overeenkomsten tussen de afzonderlijke leden: de individuele leden dienen elkaar te begrijpen en elkaar op een bepaalde manier te kennen (ibidem). Omdat de verschillende leden van een gemeenschap elkaar dienen te kennen, kan een gemeenschap volgens Schleiermacher “nie das ganze menschliche Geschlecht umfassen” (ibidem). De inrichting van een gemeenschap is uiterst belangrijk, net als de natuur van de mens, die gevormd wordt door “ihre Vielheit” (ibidem). En deze menselijke natuur “beruht auf den geheimnißvoll bleibenden Eigentümlichkeiten, auf der verschiedenen Lebensweise und auf der Sprache vorzüglich, welche ganz bestimmt jedes Volk von den übrigen absondert” (ibidem). Volgens Schleiermacher zijn het dus de eigenheden, de diversiteit in levenswijze en met name de taal, die ieder volk van andere volkeren onderscheidt en afzondert. Alleen in situaties waarin dergelijke verenigingen in een bepaalde gelijkheid (“Gleichförmigkeit”) naast elkaar leven “genießt das ganze ein ruhiges Dasein” (ibidem). Verstoringen binnen deze orde komen volgens Schleiermacher alleen voor in “merkwürdigen Zeiten”, waarin een bepaalde mate van

“Bildung” haar einde heeft bereikt; kortom “ (...) wo ein großer Abschnitt in der Geschichte des Menschen nahe ist” (ibidem). Schleiermacher vat vervolgens samen dat dit alles (“dies alles”) duidelijk illustreert dat de meerderheid van burgerlijke verbanden, tot de wezenlijkste en blijvendste “Ordnungen” van het goddelijke huis horen. Hierop concludeert hij:

(...) in dieser Voraussetzung nun verhalten sich in der That die treuen ächt vaterlandsliebenden zu jenen ungläubigen und unmüthig zurückgezogenen, oder flüchtig oben hinausfahrenden, wie Hausgenossen zu Gästen und Fremdlingen, man sehe nun auf die Einsichten, welche sie sich vom Hause Gottes erwarben, oder auf die Geschäfte, welche ihnen darin zu verrichten obliegen. (ibidem)

Interpretatie

In het tweede uitgelichte tekstfragment zoomt Schleiermacher specifieker in op “die Vereinigung zu einem gemeinen Wesen” (p. 226). De troep van het huis, komt in tegenstelling tot het eerste tekstfragment, kwantitatief minder aan bod. Hier staat tegenover dat het huis echter een cruciale functie vervult, namelijk als convergentiepunt van (vroeg)romantische kernthema's. Het illustreert het samenkomen van de vorming tot een gemeenschapswezen met een drietal (vroeg)romantische kernonderwerpen; met “Bildung”, met “Geselligkeit” en ten slotte met “Eigenthümlichkeit.” In de eerste koppeling brengt Schleiermacher het deel uitmaken van een gemeenschap en het beschikken van een bepaald 'bildungsniveau', bij elkaar. Hij betoogt dat de toewijding aan een gemeenschap op alle hogere 'bildungsniveaus' voorkomt. Ook hoort het stichten van een gemeenschap tot de grootst mogelijke menselijke vooruitgang. Het opheffen van een dergelijke gemeenschap duidt daarentegen op het grootst mogelijke verval. In deze argumentatieketen valt met name het gebruik van het (vroeg)romantische bildungsideaal op. Schleiermacher brengt het idee van “Bildung” in verband met de toewijding aan één specifieke gemeenschap. Met de zin “(...) aber nie hat es eine höhere Bildung gegeben, welche über diese Vereinigung wieder hinausging” (ibidem), lijkt Schleiermacher het vermeende verband tussen “Bildung” en de toewijding aan deze gemeenschap, zelfs zover door te voeren dat “Bildung” door hem gelijkgesteld wordt aan de toewijding aan de gemeenschap. In de tweede koppeling (“Vereinigung” aan “Gesellig”) wordt eveneens een actueel (vroeg)romantisch thema, “Geselligkeit”, gelinkt aan gemeenschap. Hij betoogt dat de mens een door en door sociaal wezen is, en dat mensen elkaar nodig hebben. Het nodig hebben van de ander wordt volgens Schleiermacher urgenter in gevallen waarin “man mit einem je größeren Gegenstande zu thun hat” (p. 227). In dit geval vereist de gemeenschap een uitbreiding, als ook

een aansterken van krachten. Maar niet iedereen mag aan deze gemeenschapsuitbreiding deelnemen; de sterke vereniging bestaat namelijk uit leden die elkaar kennen; mensen die eenzelfde levenswijze hebben, en dezelfde taal spreken. De gemeenschap kan zodoende volgens Schleiermacher nooit het gehele menselijke geslacht omvatten.

Vanuit de verbinding tussen de vereniging en “Geselligkeit”, komt Schleiermacher over het derde kernpunt te spreken, dat eveneens in het algehele (vroeg)romantische discours een belangrijke rol vervult. Het betreft de idee van “Eigenthümlichkeit”, en dit wordt door Schleiermacher onlosmakelijk verbonden aan “Volk”. Naast de specifieke levenswijze en de gedeelde taal noemt Schleiermacher ook de “geheimnißvoll bleibenden Eigenthümlichkeiten” als bepalend kenmerk van ieder volk. Volgens Schleiermacher kunnen verschillende volken naast elkaar leven. Verstoringen van deze orde vinden alleen plaats in vreemde tijden van kentering en ommekeer van bestaande verhoudingen, wanneer “ein großer Abschnitt in der Geschichte der Menschen nahe ist” (ibidem).

In de manier waarop Schleiermacher het idee van een (volks)gemeenschap ontwerpt, zijn (vroeg) romantische grondgedachten over “Geselligkeit”, “Bildung” en “Eigentümlichkeit” te herkennen. De burgerlijke vereniging als volksgemeenschap wordt voor Schleiermacher de enige vorm van gemeenschap die een ware verbinding tussen mensen en een ontwikkeling en groei - in de zin van ontplooiing van de wezenlijke eigenheid - mogelijk maakt. Dit idee verbindt Schleiermacher aan de wezenlijke en blijvende ordeningen van het goddelijke huis:

Dies alles bezeugt uns hinlänglich, diese Mehrheit bürgerlicher Verbindungen gehöre unter die wesentlichen, bleibendsten Ordnungen in dem Hause Gottes. (ibidem)

De troop van het huis is het symbool waarin “Bildung”, “Geselligkeit” en “Eigentümlichkeit” convergeren.

Tekstfragment 3 (pagina 227- 231)

Weergave

De vraag wie deel uitmaakt en wie niet deel uitmaakt van het huis, de vraag naar insluiting en uitsluiting, staat centraal in het derde tekstfragment. Dit fragment begint met de volgende sleutelzin, waarin als het ware een blauwdruk voor de rest van de preek gegeven is:

Dies alles bezeugt uns hinlänglich, diese Mehrheit bürgerlicher Verbindungen gehöre unter die wesentlichen, bleibendsten Ordnungen in dem Hause Gottes; und in dieser Voraussetzung nun verhalten sich in der That die treuen ächt vaterlandsliebenden zu jenen ungläubig und unmüthig zurückgezogenen, oder flüchtig oben hinausfahrenden, wie Hausgenossen zu Gästen und Fremdlingen, man sehe nun auf die Einsichten, welche sie sich vom Hause Gottes erwarben, oder auf die Geschäfte, welche ihnen darin zu verrichten obliegen. (ibidem)

Met de opmerking dat de “ächt vaterlandsliebenden” zich verhouden “zu jenen ungläubigen und unmüthig zurückgezogenen, oder flüchtig oben hinausfahrenden”, zoals “Hausgenossen” zich verhouden tot “Gäste und Fremdlinge” (p. 227) creëert Schleiermacher twee dichotomieën die hij aan elkaar gelijkstelt. Schleiermacher geeft eerst invulling aan de oppositie tussen huisgenoten versus gasten en vreemdelingen. De troep van 'het huis' fungeert hier weer als spil. Deze troep komt nog vijftien keer in het derde gedeelte voor, en wordt daarbij ingezet om de verschillen tussen de vreemdelingen en huisgenoten duidelijk te maken. Schleiermacher noemt twee aspecten van het huishouden, namelijk “Einsichten” en “Geschäfte”, aan de hand waarvan hij de dichotomie tussen huisgenoten en gasten en vreemdelingen uitwerkt. In tegenstelling tot de gasten en vreemdelingen hebben de huisgenoten inzicht (“Einsicht”) in het functioneren van het huis en worden aan hen concrete taken (“Geschäfte”) hierin toebedeeld. Schleiermacher begint met een definitie van de “Fremdling”. De vreemdeling is iemand die rusteloos en “heimatlos” over de gehele wereld trekt, een tijd verwijderd is van “seinem eigentlichen Kreise” (ibidem) en daarbij in een voor hem onbekende omgeving als gast opgenomen wordt. Vervolgens introduceert hij het aspect van het “Einsicht”:

Allein diese Verbindung ist immer eben so oberflächlich, als sie vorübergehend ist, auch in Beziehung auf die Kenntniß, welche der Fremdling von dem inneren, alles beseelenden Geiste des Hauses erlangt. (ibidem)

De verbinding die de vreemdeling met het gasthuis onderhoudt heeft dus een oppervlakkig en vluchtig karakter. Ook is zijn kennis van de innerlijke structuur van het gasthuis minimaal. Zo zal de vreemdeling weliswaar snel erkennen “inwiefern das Leben edlerer Art ist, oder niederer” (ibidem), hoe liefde en strengheid het geheel besturen, “inwiefern man den Sinn des Hausvaters versteht und seine Gebote beobachtet oder nicht” (pp. 227-228), en hoe de

individuele leden zich ten slotte ondergeschikt maken aan dit hoofd. Maar hoe dit hoofd de individuele leden vervolgens “gebildet” heeft, zal de vreemdeling vreemd blijven. De gelijkenissen tussen ouders en kinderen zal de vreemdeling volgens Schleiermacher ook makkelijk ontdekken, maar om te begrijpen “wie ihre Eigenthümlichkeiten in ihrer gemeinschaftlichen Abstammung gegründet sind, wie eben diese vorzüglich durch die Ordnungen und die Lebensweise des Hauses gepflegt werden” (p. 228) is meer dan enkel een “gastlicher Verkehr” nodig. De vreemdeling zal aan de “Sitten des Hauses das eigenthümlichste und auffallendste leicht zuerst entdecken” (ibidem). Maar waarom deze gebruiken niet willekeurig maar noodzakelijkerwijs zo geordend zijn, en hoe zij vervolgens “auf das innerste des thätigen Lebens wohlthätig einwirken” (ibidem), zal volgens Schleiermacher niemand ontdekken die de status van gast niet ontstijgt. De kennis die de vreemdeling heeft van het gebeuren in de huiselijke sfeer, wordt aansluitend analoog gesteld aan de kennis van de ordening van het goddelijke huis. Schleiermacher schrijft:

Ist nun die Vertheilung der Menschen in Völker und Staaten eine so wesentliche Ordnung in dem Hause Gottes, wie sie uns allen erscheint: so kann auch, wer ihr nicht den rechten Werth beilegt, sondern sie nur für eine Nebensache ansieht, von der Art wie Gott sein großes Hauswesen regiert das meiste nicht verstehn. (ibidem)

Hierop volgt de toelichting op de in het citaat vermelde goddelijke huisordening: Een vreemdeling kan wel in afzonderlijke fragmenten de sporen van Gods wijsheid ontdekken en erkennen; in de manier waarop Hij de mensen tot deugden wil verheffen en probeert hen Zijns gelijke te maken. Ook kan hij, indien hij een bijzonder deel van de menselijke bestemming onder zijn aandacht brengt, “diesen wol in allen seinen äußeren Schicksalen verfolgen” (ibidem). Maar de “innere” samenhang in de menselijke geschiedenis blijft voor hem verborgen “weil eben das größte am genauesten mit dieser Anordnung zusammenhängt” (ibidem). Het laatstgenoemde “größte” dat met deze “Anordnung” samenhangt licht Schleiermacher toe door te wijzen op de “einzelne Züge der menschlichen Natur” (ibidem), dat is de verdeling van de mensheid in verschillende volken. Ieder volk is op grond van zijn bijzondere inrichting en door zijn plaats in de wereld bestemd om “eine besondere Seite des göttlichen Ebenbildes darzustellen”.¹² Schleiermacher vervolgt:

¹² De gelijkenis met de formulering uit Gen. 1: 27 maakt de boodschap van Schleiermacher duidelijk: het universele begrip van de mens als evenbeeld van God, wordt vervangen door het concept van volk als representatie van een specifiek deel van het goddelijke.

(...) wer das begreift, der muß auch jene Anordnung lieben, dem muß ja grade darin, daß er seinem Vaterlande angehört, seine größte Bestimmung in der Welt klar werden (...) und eben so gewiß wer zu dieser Gesinnung nicht gelangt ist, der kann auch jenes nicht begreifen, der ist von der klaren und großen Einsicht in das Hausregiment Gottes ausgeschlossen und nichts als ein Fremdling, der nur das einzelne und das äußere begreifen kann. (pp. 228-229)

Niet alleen de kennis van de structuur van zowel het familie als het goddelijke huis, is doorslaggevend of iemand tot de “Hausgenossen” of “Fremdlinge” hoort. Zoals reeds aangegeven zijn voor Schleiermacher ook de “Geschäfte” doorslaggevend:

Aber nicht nur was seine Kenntniß von dem Hause Gottes, sondern auch was seine Geschäfte darin betrifft, kann man einen solchen nicht für einen Hausgenossen ansehen, sondern nur für einen Fremdling. (p. 229)

De vreemdelingen (“Fremdlinge”) zullen in een welgeordend “Hauswesen” steeds op vriendelijke wijze ontvangen worden. Maar de liefde die men deze vreemdelingen schenkt is nooit zonder een gevoel van medelijden; de vreemdelingen ontbreekt het namelijk “an einem eigentlichen Geschäftskreise” (ibidem). De vreemdelingen worden uitgenodigd bij diverse vreugdevolle gelegenheden van het huis, maar “an den eigentlichen Geschäften nehmen sie keinen Theil, wesentliche Dienste für den Wohlstand des Hauses werden ihnen weder angemuthet noch verstattet” (ibidem).

Deze beschrijving van de “Geschäfte” van vreemdelingen binnen het familiale huis, neemt Schleiermacher wederom als vertrekpunt om de “Geschäfte” van de vreemdelingen binnen het goddelijke huis weer te geven:

Nicht anders scheinen diejenigen in der Welt daran zu sein, welche den schönen Trieb nicht in sich fühlen, mit ganzer Seele dem Volke sich anzuschließen, dem sie angehören.¹³ Sie genießen durch die Güte Gottes die Annehmlichkeiten des lebens, die

¹³ In de woorden “mit ganzer Seele dem Volke sich anzuschließen, dem sie angehören” klinkt de titel van de preek: “Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört”, door. Tegelijk gaat deze verwijzing samen met een verandering; Schleiermacher verbindt “Seele” niet langer meer aan “bürgerliche Vereinigung” maar aan “Volk”.

leicht aus kleinen Verhältnissen entspringen (...) aber auf alle großen Angelegenheiten des Hauses Gottes sind sie ohne Einfluß, und diese bleiben ihnen fremd. (pp. 229-230)

Hierop vervolgt Schleiermacher dat 'het grote' ("alles große") een bundeling van krachten vereist, die de mens alleen in de vereniging met anderen zal vinden. De "rechte Wurzel aller solcher Vereinigungen" wordt gevormd door de wederzijdse aanhankelijkheid: het broederlijke gevoel van diegenen die samen een volk uitmaken. Voorts betoogt Schleiermacher dat diegene die deze broederlijke verbinding uitbreidt en zich overhaast op het algehele menselijke geslacht toelegt vernederd wordt "anstatt erhöht zu werden" (p. 230). Deze mensen zullen volgens Schleiermacher op geen enkele wijze iets voort kunnen brengen: "Die so nur mit weltbürgerlichem, nicht mit bürgerlichem Sinne erfüllt auftreten, was haben sie wol hervorgebracht, als einzelne Verbesserungen in Dingen, die zur Bequemlichkeit dienen, zum Erwerb, zur Sicherheit?" (ibidem). Tegenover dit "Weltbürgerliche" staat de "eng abgeschlossene[r] Kreis[e] des häuslichen Lebens" (ibidem) dat, net als de "Weltbürgersinn", enkel het "unbestimmte, oberflächlichere erregen kann" (ibidem). Diegenen die door God een grotere opdracht, hetzij in de wetenschap of in de religie, hebben gekregen "sind immer solche gewesen, die von ganzem Herzen ihrem Vaterlande und ihrem Volke anhängen und dieses fördern" (p. 231).¹⁴ Niet alleen deze uitverkorenen "Rüstzeuge", zo redeneert Schleiermacher, "sondern alle, denen er nun irgend ein bedeutendes bestimmtes Geschäft auftragen soll, müssen so gesinnt sein" (ibidem). De beste verrichting geeft voor Schleiermacher altijd blijk van deze gemeenschappelijke zin, "(...) was im eigenthümlichsten Geiste seines Volkes gedacht und gethan ist" (ibidem). Schleiermacher sluit dit gedeelte af met de constatering dat alleen diegenen ("diejenigen") die de goddelijke ordeningen begrijpen "(...) welche so in ihnen leben, welche er so anstellen kann in seinem Hause" (ibidem), niet alleen gasten maar ook huisgenoten zijn.

Het derde uitgelichte teksfragment is een ingewikkeld samengesteld geheel dat in eerste instantie arbitrair, in tweede instantie daarentegen nauwkeurig opgebouwd blijkt te zijn. Zo bouwt het derde fragment voort op het "Hause Gottes", waarin de drie (vroeg)romantische kernthema's uit de tweede tekstpassage convergeren. Met dit goddelijke huis wordt het derde tekstfragment eveneens afgesloten. Tussen het "Hause Gottes" waarmee het derde tekstfragment begint (p. 227) als ook eindigt (p. 231), ontvouwt zich een ingenieuze retorische

¹⁴ Opnieuw klinkt de formulering uit de titel door, waarbij "mit ganzer Seele" is vervangen door "von ganzem Herzen" en de term "Vaterland" wordt toegevoegd bij "Volk".

structuur: De reeds op pagina 41 geciteerde centrale oppositie van de “Hausgenossen” aan de ene kant en de “Gäste” en “Fremdlinge” aan de andere kant, wordt door Schleiermacher toegelicht aan de hand van een tweetal aspecten van het huishouden, namelijk “Einsichten” en “Geschäfte”. Deze twee onderdelen worden achtereenvolgens beproven. Daarnaast maakt Schleiermacher voor de uitleg van deze criteria gebruik van een tweetal retorische instrumenten, namelijk een analogie en wederom een dichotomie. Ik zal beginnen met de uitleg van de analogie die besloten ligt in de uitleg van de “Einsichten” en “Geschäfte”:

Schleiermacher focust eerst op de “Einsichten” van de “Fremdling” in het kleine en concrete familiale huis. De inzichten die de vreemdeling (“der Fremdling”) van het huiselijke leven heeft, zijn oppervlakkig en nietszeggend van aard. De wezenlijke zeden en gebruiken van het “Hauswesen” blijven de vreemdeling vreemd. Schleiermacher concludeert dat er meer dan een “gastlicher Verkehr” nodig is, om de wezenlijke en “eigenthümliche” gebruiken van het familiale huishouden te leren kennen. Met de zin “Ist nun die Vertheilung der Menschen in Völker und Staaten eine so wesentliche Ordnung in dem Hause Gottes, wie sie uns allen erscheint ” (p. 228) 'verruilt' Schleiermacher het huis in de kleine, concrete betekenis, voor het grote en abstracte goddelijke huis. Schleiermacher ontvouwt de idee dat de verdeling van mensen in volkeren en staten een wezenlijke ordening is in het goddelijke huis. Diegene die dit vervolgens enkel als een bijzaak waardeert, kan volgens Schleiermacher “von der Art wie Gott sein großes Hauswesen regiert das meiste nicht verstehen” (ibidem). Ieder volk representeert volgens Schleiermacher een bijzondere kant “des göttlichen Ebenbildes” (ibidem), dat door zijn “besondere Einrichtung” en “Lage in der Welt” bepaald is (ibidem). Schleiermacher vervolgt dat ieder volk op eigen wijze probeert “die Rohheit der Natur” aan banden te leggen en “die Herrschaft der Vernunft zu befestigen strebt” (ibidem). Vervolgens stelt Schleiermacher dat iedereen die deze “Anordnung liebt” de grotere betekenis van het leven duidelijk kent; namelijk de toewijding aan het vaderland. Schleiermacher concludeert dat diegene die dit wederom weer niet begrijpt, “von der klaren und großen Einsicht in das Hausregiment Gottes ausgeschlossen ist” (p. 229). Deze persoon zal volgens Schleiermacher altijd een “Fremdling” blijven, die enkel “das einzelne und das äußere” begrijpt.

Interpretatie

Bovenstaande weergave illustreert dat Schleiermacher in zijn uitleg van de “Einsichten”, het kleine concrete familiale huis als vertrekpunt neemt om het goddelijke huis te bespreken. De inzichten van de vreemdeling in het kleine, huiselijke gebeuren stelt hij analoog aan de inzichten van de vreemdeling in de wezenlijke “Ordnung” van het goddelijke huis. De verdeling

van het goddelijke huis in volkeren en staten, en daaropvolgend het voorschrift van de toewijding aan het vaderland, vormen het fundament van de goddelijke “Hausordnung”. Wie dit inzicht ontbreekt, verliest voor Schleiermacher de “Anmuth des besonderen, die Erhabenheit und Wichtigkeit des großen” (ibidem) uit de ogen en zal altijd een “Fremdling” blijven in het huis van God.

De analogie waarmee Schleiermacher de inzichten van de vreemdeling in het kleine, familiale en vervolgens in het grote, goddelijke huis verduidelijkt, wordt in de toelichting van de “Geschäfte” van de vreemdelingen opnieuw ingezet:

De uitleg van de “Geschäfte” van de vreemdelingen (“Fremdlinge”) begint eveneens bij het kleine, familiale huis. Schleiermacher start met de constatering dat vreemdelingen in een welgeordend huishouden altijd vriendelijk ontvangen zullen worden. Hierop volgt dat de liefde die men de vreemdelingen schenkt echter steeds gepaard gaat met een gevoel van medelijden; de vreemdelingen schort het namelijk “an einem eigentlichen Geschäftskreise” (ibidem). Zij worden volgens Schleiermacher weliswaar “eingeladen bei allerlei freudige Gelegenheiten” en soms zullen zij in aansluiting hierop kleine “Dienstleistungen” verrichten (ibidem). Met de zin “Nicht anders scheinen diejenigen in der Welt daran zu sein, welche den schönen Trieb nicht in sich fühlen (...)” (zie citaat p. 43), luidt Schleiermacher de vergelijking in van het concrete, familiale huis naar het niet-concrete goddelijke huis. Ook in het goddelijke huis zijn er groepen mensen die door de “Güte Gottes” kunnen genieten van de genoeglijkheden van het leven. Indien zij talenten bezitten dragen zij weliswaar hun steentje bij en ook zijn zij gehoorzaam aan de burgerlijke wetten waardoor de meeste “Störungen” verholpen kunnen worden. Maar door hun gebrek aan toewijding, “mit ganzer Seele dem Volke sich anzuschließen, dem sie angehören” (ibidem), oefenen zij volgens Schleiermacher op de grotere aangelegenheden van het goddelijke huis, geen enkele invloed uit.

Het derde uitgelichte tekstfragment staat dus in eerste instantie in het teken van Schleiermachers gebruik van een analogie: Zowel de beschrijving van de “Einsichten” als die van de “Geschäfte” krijgt vorm door het grote, abstracte en goddelijke huis analoog te stellen aan het kleine, concrete en familiale huis. Daarnaast creëert Schleiermacher in zijn beschrijving van de twee aspecten van het huishouden “Einsichten” en “Geschäfte”, ook een dichotomie. Deze dichotomie kan gevat worden met de termen oppervlakkig versus wezenlijk, of buitenkant versus binnenkant:

Schleiermachers uitleg van de inzichten van de vreemdeling in het concrete huis begint met de zin:

Allein diese Verbindung ist immer eben so oberflächlich, als sie vorübergehend ist, auch in Beziehung auf die Kenntniß, welche der Fremdling von dem inneren, alles beseelenden Geiste des Hauses erlangt. (p. 227)

Dit citaat toont de oppositie “*oberflächlich*” en “*vorübergehend*” aan de ene kant en de innerlijkheid en het fundamentele aan de andere kant. Deze tegenstelling doordrenkt de algehele toelichting van de “*Einsichten*”. De vreemdeling bezit namelijk maar één soort kennis, die bestaat uit oppervlakkige en tijdelijke inzichten. De andere kennis, namelijk die van de “*inneren, alles beseelenden Geiste des Hauses*”, zal de vreemdeling door zijn tijdelijk verblijf in het gasthuis, nooit verkrijgen. Tot deze oppervlakkige kennis, oftewel tot kennis ten aanzien van de 'buitenkant' behoren bijvoorbeeld inzicht in het leven als “*edlerer Art*” of “*niederer Art*”, de onderwerping aan het gezag van de huisvader, het evenbeeld van kinderen aan hun ouders en tenslotte zal de vreemdeling eenvoudig “*das eigenthümlichste*” en opvallendste aan de zeden des huizes, kunnen ontdekken. De dieperliggende, wezenlijke kennis echter, of de kennis die hoort tot de 'binnenkant' zal de vreemdeling volgens Schleiermacher niet kunnen bespeuren “*so lange er Gast bleibt und nicht etwan in ein näheres Verhältniß tritt, das ihn gewissermaßen zum Mitgliede der Familie macht*” (p. 228). Tot deze kennis van de binnenkant behoren: de daadkracht en saamhorigheid die voortkomt uit de onderwerping aan het vaderlijke gezag, de “*Bildung*” van de individuele (familie)leden, de manier waarop de “*Eigenthümlichkeit*” van ouders en kinderen voortkomt uit de “*gemeinschaftliche Abstammung*” en hoe deze door de huiselijke ordening en levenswijze in stand wordt gehouden. Tenslotte zal de vreemdeling ook niet zien hoe de “*Sitten*” op “*das innerste des thätigen Lebens*” doorwerken.

Deze onderverdeling van oppervlakkig/wezenlijk en buitenkant/binnenkant, blijft niet beperkt tot de verduidelijking van de “*Einsichten*” in het kleine, familiale huis. Ook in het nader verklaren van de “*Einsichten*” in het grote, goddelijke huis, maakt Schleiermacher gebruik van deze tweedeling:

De vreemdeling kan “*im einzelnen*” aanwijzingen van de goddelijke wijsheid ontdekken en zien hoe God de mensen tot de deugd tracht te vormen. Ook kan de vreemdeling, indien hij gericht is op een bijzonder deel van de menselijke bestemming “*diesen wol in allen seinen äußeren Schicksalen verfolgen*” (ibidem). Tegenover deze kennis die zich slechts beperkt tot de buitenkant plaatst Schleiermacher de kennis van de binnenkant:

(...) Aber alles große und der innere Zusammenhang in der Geschichte der Menschen muß ihm verborgen bleiben oder verworren erscheinen, weil das größte am genauesten mit dieser Anordnung zusammenhängt. (ibidem)

De verdeling van de mensheid in diverse volkeren, de manier waarop ieder volk op eigen wijze een kant van het goddelijke evenbeeld representeert en de wijze waarop ieder volk door zijn bijzondere “Einrichtung” en “Lage” in de wereld bepaald is, geven invulling aan bovenvermelde “innere Zusammenhang” en “Anordnung”; oftewel aan de “Einsichten” die behoren tot de binnenkant.

Tegelijk beperkt Schleiermacher de “Einsichten” van de vreemdeling in de goddelijke huisstructuur niet tot een cognitief proces; ook waarneming hoort tot de “Einsichten”. Dit “sehen” licht Schleiermacher eveneens toe aan de hand van de oppositie buitenkant/binnenkant waarbij hij specifiek ingaat op het reeds geformuleerde “einzelne”. Mensen kunnen volgens Schleiermacher namelijk op twee manieren naar 'het' individuele en 'het' kleine kijken. De vreemdeling zal alleen het kleinste zien “was mit unbewaffnetem Auge, kaum richtig gesehen werden kann” (p.229), dat zijn “die Bildungen des göttlichen Geistes in dem beschränkten Raume und den kleinen Zügen des einzelnen Lebens” (ibidem). Tegenover deze oppervlakkige manier van waarneming staat de dieperliggende waarneming, die toebehoort aan de huisgenoot. De perceptie van Gods huisgenoot beperkt zich namelijk niet tot het 'kleine'. Deze kan namelijk 'het' kleine in verband brengen met 'het' grote, dat wil zeggen met de goddelijke huisordening. Dit impliceert dat de huisgenoot het in eerste oogenschijn 'kleine' en oppervlakkige kan verbinden aan het dieperliggende 'grote'; dat is de verdeling van het goddelijke huis in diverse volken en de toewijding aan het eigen volk.

Niet alleen in de beschrijving van “Einsichten” in beide huisconstructies maakt Schleiermacher gebruik van de tweedeling oppervlakkig versus diepgaand en buitenkant versus binnenkant; de tweedeling resoneert eveneens in beide huisconstructies van de “Geschäfte”:

In de beschrijving van de “Geschäfte” van de “Fremdlinge” in het familiale huis beschrijft Schleiermacher de vriendelijke ontvangst van de “Fremdlinge”, die echter gepaard gaat met een gevoel van medelijden daar het de vreemdelingen aan een “Geschäftskreise” ontbreekt. Door dit gebrek aan wezenlijke “Geschäfte” krijgen de vreemdelingen alleen toegang tot de oppervlakkige, nietzeggende gebeurtenissen die het huiselijke gebeuren sieren. Hiertoe horen de uitnodigingen voor de vreugdevolle aangelenheden en de deelname aan de gezellige huiselijke “Vergnügungen”. Aan de essentiële “Geschäfte” echter, nemen de vreemdelingen noch deel, noch wordt hun deelname hieraan aangemoedigd. Na de reeds geciteerde zin die de overgang

van het concrete naar het abstracte huis in de beschrijving van de “Geschäfte” inluidt “Nicht anders scheinen diejenigen in der Welt daran zu sein, welche den schönen Trieb nicht in sich fühlen, mit ganzer Seele dem Volke sich anzuschließen, dem sie angehören” (pp. 229/230) vervolgt Schleiermacher dit tweedelige spoor. Door Gods goedheid genieten de “Fremdlinge” van de bekoorlijkheden des levens die makkelijk voortkomen “aus kleinen Verhältnissen” (p. 230). Ook zullen de vreemdelingen trachten anderen bij deze vreugdevolle activiteiten te betrekken. Maar op de grotere, fundamentele zaken die behoren tot de binnenkant van Gods huiselijke ordening, zullen zij geen enkele invloed uitoefenen. Immers, aldus Schleiermacher, alle grote aangelegenheden vragen om een bundeling van krachten, die de mens alleen in de vereniging met anderen vindt “(...) und die rechte Wurzel aller solcher Vereinigungen (...) ist die gegenseitige Anhänglichkeit, das brüderliche Gefühl derer unter einander, die ein Volk bilden.” (ibidem)

De verdeling van het goddelijke huis in diverse volkeren en vervolgens de noodzaak van de aansluiting in woord en daad bij het eigen volk vormen voor Schleiermacher de kern, of 'binnenkant' van de goddelijke huisordening. Om deze kerngedachte te specificeren introduceert Schleiermacher een tweetal aspecten die het huishouden bepalen, te weten “Einsichten” en “Geschäfte”. In de toelichting van beide componenten zit een uiterst nauwkeurige retoriek verborgen die enerzijds te vatten is met de analogische structuur van het kleine, familiale huis naar het grote, goddelijke huis. Anderzijds illustreert het derde tekstfragment de dichotomische structuur van binnenkant-buitenkant, waarmee Schleiermacher eveneens de twee aspecten van het huishouden uitlegt.

Tekstfragment 4 (pagina 231- 237)

Weergave

Niet alleen in de beschrijving van de verticale relatie “die Beziehung auf unser Verhältniß zu Gott” (pp. 225-231), maar ook in de horizontale relatie “die Beziehung auf unser Verhältniß zu unsern Brüdern” (pp. 231-237) wordt “das Haus” ingezet.¹⁵ In dit vierde deel wordt het huis echter niet alleen minder frequent - om precies te zijn vijf tegenover de vierentwintig maal uit

¹⁵ Het door Schleiermacher aangebrachte onderscheid tussen een verticale relatie met God en een horizontale relatie met onze medemens, blijkt bij een nadere bestudering geen inhoudelijke verschillen op te leveren. De woorden waarmee Schleiermacher invulling geeft aan beide relaties komen overeen. De kernconcepten uit het Paulus citaat: “Gäste”, “Fremdlinge”, “Bürger”, maar ook de kerntroop van “das Haus”, worden in beide relaties veelvuldig ingezet (zie ook voetnoot 9). De twee relaties worden afzonderlijk besproken maar lopen inhoudelijk in elkaar over.

het derde gedeelte - maar vooral ook fundamenteel anders ingezet. Schleiermacher gebruikt het huis in het vierde deel met name ter verduidelijking van de eerste dichotomie uit de verticale relatie:

Dies alles bezeugt uns hinlänglich, diese Mehrheit bürgerlicher Verbindungen gehöre unter die wesentlichen, bleibendsten Ordnungen in dem Hause Gottes; und in dieser Voraussetzung nun verhalten sich in der That die treuen ächt vaterlandsliebenden zu jenen ungläubig und unmüthig zurückgezogenen, oder flüchtig oben hinausfahrenden, wie Hausgenossen zu Gästen und Fremdlingen, man sehe nun auf die Einsichten, welche sie sich vom Hause Gottes erwarben, oder auf die Geschäfte, welche ihnen darin zu verrichten obliegen. (p. 227)

Deze zin fungeerde reeds als openingszin van het derde tekstfragment. Met deze zin, die gezien kan worden als blauwdruk voor de gehele preek, introduceerde Schleiermacher een tweetal dichotomieën. De eerste dichotomie: de “ächt vaterlandsliebenden” versus de “ungläubig und unmüthig zurückgezogenen” of de “flüchtig oben hinausfahrenden” en de tweede dichotomie: de “Hausgenossen” versus de “Gäste” en “Fremdlinge” werden door Schleiermacher aan elkaar gelijkgesteld. Schleiermacher gaf met de twee aspecten van het huishouden, de “Einsichten” en de “Geschäfte”, eerst invulling aan de tweede oppositie. Deze invulling werd weergegeven en geïnterpreteerd in het derde tekstfragment. De eerste tegenstelling echter, de “ächt vaterlandsliebenden” tegenover de “ungläubig, unmüthig zurückgezogenen” of de “flüchtig, hinausfahrenden” verdwijnt naar de achtergrond en wordt door Schleiermacher slechts aan het eind van de bespreking van de verticale relatie aangestipt. Schleiermacher geeft daarentegen specifiekere invulling aan deze oppositie in het volgende gedeelte, dat is de horizontale relatie. Ook in de uitleg van deze dichotomie vervult het huis een cruciale, doch andere functie. Schleiermacher ontvouwt een drietal soorten toewijdingen: ten eerste het broederlijke gevoel en de “gegenseitige Anhänglichkeit derer unter einander, die ein Volk bilden” (p. 230). Deze toewijding vat Schleiermacher met de term “bürgerlicher Sinn”. Ten tweede geeft Schleiermacher een schets van diegene “ (...) wer, anstatt auf sein Volk und mit seinem Volke zu wirken, sich weiter ausstreckt und es gleich auf das ganze des menschlichen Geschlechtes anlegt (...)” (ibidem). Deze met “weltbürgerlicher Sinn” vervulde persoon zal echter “erniedriget, anstatt erhöht” (ibidem) worden. Tenslotte schetst Schleiermacher de toewijding aan de “eng abgeschlossenen Kreise des häuslichen Lebens” (ibidem).

In de horizontale relatie (Schleiermachers Romeinse II) licht Schleiermacher bovenstaande toewijdingen verder toe. Zo schrijft Schleiermacher dat de “Gäste” en “Fremdlinge” over de gehele wereld enkel “Gäste” en “Fremdlinge” zullen blijven “indem ihnen gerade jenes mittlere Gebiet verschlossen ist” (p. 232). Dit middengebied waar het de “Gäste” en “Fremdlinge” aan ontbreekt is de “bürgerlicher Sinn und Liebe zum Vaterland” (ibidem). De gasten en vreemdelingen “haben für ihre Liebe nur das engste, die häuslichen Verbindungen nebst der vertrautesten Freundschaft” (ibidem). Daarnaast hebben de gasten en vreemdelingen volgens Schleiermacher “das weiteste, nemlich das allgemeine Gefühl für alles was Mensch heißt” (ibidem).

Bovenstaande twee passages geven een specifiekere invulling aan de oppositie “ächt vaterlandsliebenden” versus de “unmüthig zurückgezogenen” of “flüchtig hinausfahrenden”. De toewijding aan het vaderland kan ook wel gevat worden met “bürgerlicher Sinn” en deze relatie is voor Schleiermacher de enige betekenisvolle. De “unmüthig zurückgezogenen” richten zich slechts op het kleine huiselijke leven, en verliezen daarbij het betekenisvolle grotere (het vaderland) uit het oog. De “flüchtig hinausfahrenden” worden in de eerste passage vervangen door de wereldburgers (kosmopolieten). In de tweede passage stelt Schleiermacher de “unmüthig zurückgezogenen” gelijk aan “das engste”. Het “flüchtig” en “hinausfahrende” noemt Schleiermacher “das weiteste”. Een eenzijdige focus op zowel “das engste” als “das weiteste” is betekenisloos omdat het niet door “durch jenes [mittlere Gebiet] vermittelt ist” (ibidem). In de uitleg van de “unmüthig zurückgezogenen”, “das engste”, maakt Schleiermacher gebruik van de metaforiek van het huis. Hierbij verwijst het huis niet langer meer naar het 'grote' goddelijke huis, maar concentreert Schleiermacher zich in de uitleg van de “unmüthig zurückgezogenen” slechts op het 'kleine' tastbare, familiale huis. Deze betekenistransformatie gaat samen met een verandering in connotatie. In de beschrijving van de “häusliche Verbindungen” die Schleiermacher ook wel gelijkstelt aan “das engste”, verwijst het huis naar het concrete familiehuis. Een eenzijdige focus of toewijding aan de gesloten kleine omgeving van het eigen huis, is voor Schleiermacher onvoldoende. De huiselijke verbanden dienen voor Schleiermacher altijd verbonden te worden aan het vaderland en aan het eigen volk. Het volgende gebruik van het huis laat dit duidelijk zien:

Wie verliert die Frau ihren größten Stolz, wenn sie nicht fühlt, daß sei auch dem Vaterlande Kinder gebärt und erzieht, daß ihr Hauswesen mit allen den Kleinigkeiten, die den größten Theil ihrer Zeit ausfüllen, einem größeren ganzen angehört und in dem

Bunde ihres Volkes seine Stelle einnimmt, daß dessen Sinn sich darin spiegelt, dessen Kräfte sich darin vereinigen und aufs neue entwickeln. (p. 234)

In dit citaat richt Schleiermacher zich op de vrouwelijke toehoorders. Schleiermacher tracht deze vrouwen niet alleen bewust te maken van de verbinding tussen het kleine huishouden en het vaderland, maar wil tegelijk aanzetten tot handelen. Het “Hauswesen” waarover de vrouwen doorgaans beschikken en hun tijd mee invullen, behoort tot een groter geheel, namelijk het vaderland. Dit gevoel van verbondenheid gaat samen met de opdracht om voor het vaderland kinderen te baren en deze op te voeden. Vrouwen die de noodzaak van deze verbinding en opdracht niet voelen, verliezen volgens Schleiermacher hun grootste trots. De troep van het huis wordt in bovenstaand citaat weergegeven met “Hauswesen”. Dit “Hauswesen” verwijst naar het kleine, familiale huis, dat onbevredigend en betekenisloos is indien het niet gericht is op het grotere vaderland. Het huis, in de specifieke betekenis van “Hauswesen”, wordt door Schleiermacher ingezet om de foutieve levenswijze van de “unmüthig zurückgezogenen” te illustreren.

Niet alleen “das engste” waar de “unmüthig zurückgezogenen” op gericht zijn, maar ook de blik van de “flüchtig hinausfahrenden” op “das weiteste” is volgens Schleiermacher nietszeggend. Voor Schleiermacher is de ware “Volks- und Bürgersinn” het enige betekenisvolle startpunt, omdat deze “(...) nach allen Seiten hin wirkt, von dem Heiligthum der Ehe und der Freundschaft anfangend [“das engste”] bis zu dem allgemeinsten, flüchtigsten Verkehr der Menschen mit einander [“das weiteste”] (...)” (ibidem) .

Schleiermacher vervolgt dat dit ook geldt voor de “Gemeinschaft der Thaten” (p. 235). Op het niveau van handelen vormt de vaderlandse toewijding eveneens het belangrijkste uitgangspunt. De “enge Kreis des häuslichen Lebens” is geen vervullende menselijke bestemming “wenn nicht aus demselben eine weiter in die Welt eingreifende Thätigkeit hervorgeht” (ibidem). Schleiermacher begint nogmaals bij het afgesloten gebied van de huiselijke sfeer, ditmaal toegespitst op mannen:

Ausgehend aus dem engen Gebiet ihres Hauses, stiften die Männer den Bund des Rechtes, der Geseze, der gemeinsamen Thätigkeit. (p. 236)

Interpretatie

De troep van het huis wordt in het vierde deel verbonden met de termen “die zurückgezogenen” en “das engste”. De huiselijke kring is op zichzelf te beperkt en nietszeggend en kan pas

betekenis krijgen door een verbinding met een groter geheel. Ook wie zich eenzijdig richt op de gehele mensheid (“das weiteste”) is gedoemd tot een zinloos bestaan. Tussen de Scylla van “das engste” en de Charybdis van “das weiteste” plaatst Schleiermacher het enig zaligmakende “mittlere Gebiet”. Alleen wie in innige toewijding - in “Liebe”, “Theilname” en “Treue” (p.232) - verbonden is met zijn volk en vaderland, zal een waardevol en betekenisvol leven kunnen leiden. Wie de waarde van eigen volk en vaderland niet inziet of slechts als bijzaak behandelt, zal nooit verder komen dan de status van gast en vreemdeling. Op dit punt voegt Schleiermacher nog een laatste zet toe. Hij introduceert namelijk de categorie van diegene, die nog niet eens (“nicht einmal”) een “Gast” of “Fremdling” genoemd kan worden: dat is de “dürftiger” en “beklagenswerther”:

(...) nehmt hinzu, welches große Gebiet der Liebe derjenige gewinnt, der an seinem Volke hält, und welch ein unzerstörbares – denn was thut und giebt ein Volk nicht, damit es sein Leben rette: so muß euch gewiß derjenige, der sich dieser Vorzüge begeben hat, oder dem der Sinn dafür fehlt, in Absicht auf alles, was Liebe heißt, nicht einmal als ein Gast und Fremdling erscheinen, sondern als ein ganz dürftiger und beklagenswerther, der sich nur von Brosamen nährt, die von der reichen Tische fallen. (p. 234)

“Dürftig” en “Beklagenswerth” zijn voor Schleiermacher diegenen die behoren tot een bepaald volk, maar geen enkel inzicht of bereidheid tonen van toewijding aan dit volk.

Conclusie

“Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört.”

“So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen.”

“So laßt uns ihnen denn auch ähnlich sein an frommer Liebe und Treue, an unerschütterlicher Festigkeit, an bescheidenem Sinn, an Nichtachtung eigener Noth und Gefahr: dann allein werden wir uns rühmen können, Gottes Hausgenossen zu sein und Bürger mit den Heiligen.”

In deze paragraaf is geprobeerd om de kern van Schleiermachers preek, die in de titel, in het citaat van Paulus en in de slotzin ligt besloten, beter te begrijpen. Daarom is gekozen om de centrale troop uit de preek, het beeld van het 'huis', te volgen en een analyse te maken van die tekstpassages waarin Schleiermacher deze troop op een significante wijze inzet.

Wij hebben gezien hoe Schleiermacher de betekenis van het 'huis' op verschillende manieren invult, van de universele christelijke gemeenschap naar een kerkelijke gemeenschap naar een burgerlijke gemeenschap. Deze betekenisverschuiving maakt het mogelijk dat de troop van het 'huis' als brug kan fungeren tussen de sleuteltermen “Gottes Haus” en “bürgerliche Vereinigung”.

In de verbinding die Schleiermacher maakt tussen de 'wezenlijke' en 'blijvende' ordening van het goddelijke huis en de verschillende “bürgerliche Vereinigungen” krijgt deze laatste term zijn inhoud. Daarin resoneren vroeg romantische kernthema's, zoals “Bildung” Geselligkeit”, “Eigentümlichkeit”.

Met behulp van de troop van het “huis” verbindt Schleiermacher niet alleen termen, maar creëert hij ook tegenstellingen. Met de dichotomie “Hausgenossen” versus “Gäste und Fremdlinge” brengt Schleiermacher een oppositie tot stand die een centrale rol vervult voor de boodschap van zijn preek.

In het laatste deel van de preek fungeert het 'huis' als beeld voor de kleine, besloten familiekring, die te beperkt is voor een zinvol bestaan. Alleen wie met zijn hele ziel aan volk en vaderland hangt is een volwaardig mens.

Paragraaf 3: Kritisch-theoretische verdieping aan de hand van Kenneth Burke

Whenever there is persuasion, there is rhetoric and wherever there is 'meaning', there is 'persuasion' (Burke, 1950/1969, p. 172)

De Amerikaanse filosoof, linguïst en literatuurwetenschapper Kenneth Burke (1897-1993) heeft een visie op retorica ontwikkeld, waarvan de essentie in bovenstaand citaat wordt uitgedrukt. Burke onderzoekt retorica niet alleen als een techniek van overtuiging, maar de bestudering van retorica is voor Burke vooral een vruchtbare manier om de vraag naar betekenis te stellen.¹⁶

¹⁶ Het is geen toeval dat Samuel Ijsseling dit citaat van Burke als motto heeft gekozen voor zijn boek over de relatie tussen retorica en filosofie, *Rhetoric and Philosophy in Conflict: an historical Survey* (1976).

In deze paragraaf zal niet het volledige werk van Burke besproken worden, maar zal ik mij toespitsen op een centraal aspect van Burkes benadering, dat kan helpen om de analyse van Schleiermachers preek en metaforiek kritisch te verdiepen, namelijk Burke's tropologische theorie en methode, zoals naar voren komend in zijn artikel *Four Master Tropes* (1941) en het boek *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* (1961/1970).

Het verband tussen "rhetoric" en "persuasion" is evident in Schleiermachers preek *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht....* Schleiermacher tracht immers zijn toehoorders te overtuigen en aan te zetten tot een houding van toewijding aan- of zelfs opoffering voor het vaderland:

Man vergißt, daß eben die eifrigste Vaterlandsliebe diejenige wäre, die das Gemeinwesen von allen Gebrechen, welche wie Selbstsucht und Ungerechtigkeit erscheinen und welche nur durch Unbekümmerniß der besseren immer verderblicher um sich greifen, so viel als möglich zu heilen suchte; man vergißt, daß nur in den wenigsten Zweigen seiner Thätigkeit dem Menschen vergönnt ist, über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus zu wirken, und daß er durch die deutlichsten Bestimmungen der Natur immer an dieses gewiesen bleibt; man vergißt, daß nach den Anordnungen des Höchsten, eben wie das Meer am schärfsten sondert und zugleich am wirksamsten vereinigt, so auch hier das trennende, recht gebraucht, das kräftigste Verbindungsmittel werden muß. (Schleiermacher, 1834, p. 224)

In dit citaat, dat reeds in de samenvattende paragraaf werd aangehaald en waarin tot "eifrigste Vaterlandsliebe" wordt opgeroepen, vervult de troep van "das Meer" een intrigerende functie. De zee is een dubbele, hoogst ambigue kracht die enerzijds deelt, splitst, scheidt, maar anderzijds ook kan verenigen en verbinden. Deze dubbele eigenschappen van de zee zijn ook van toepassing op retorica in het algemeen. Woorden scheiden en verbinden, brengen bij elkaar en halen uit elkaar. In die zin zou "das Meer" als een metafoor voor Schleiermachers preek zelf kunnen dienen: wij hebben gezien hoe Schleiermacher voortdurend - bijvoorbeeld met behulp van analogieën - begrippen aan elkaar koppelt, of hoe hij juist dichotomieën creëert door begrippen van elkaar los te trekken. De reeds in paragraaf twee geschetste analogie tussen het familiale en het goddelijke huis en de dichotomie tussen "Hausgenossen" enerzijds en "Gäste" en "Fremdlinge" anderzijds, zijn hier voorbeelden van.

Ik zal een aantal metaforen uit Schleiermachers preek nader bespreken met behulp van Burke's begrippenapparaat. Zijn benadering kan helpen om een beter inzicht te verkrijgen in wat

metaforen zijn en hoe zij werken. Een analyse van de manier waarop Schleiermacher metaforen inzet leidt niet alleen tot een beter inzicht in de overtuigingskracht van zijn preek, maar helpt ook om de betekenis ervan beter te begrijpen.

In zijn boek *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* dat voor het eerst gepubliceerd is in 1961, gaat Burke expliciet in op de reeds veronderstelde relatie tussen “rhetoric” en “persuasion”, ditmaal echter toegespitst op de theologie:

The subject of religion falls under the head of rhetoric in the sense that rhetoric is the art of persuasion, and religious cosmogonies are designed (...) as exceptionally thoroughgoing modes of persuasion. To persuade men towards certain acts, religions would form the kinds of attitude which prepare men for such acts. (1970, p. V)

Kenneth Burke is in zijn boek niet direct gericht op het belang van de religie in algemene zin “but rather with the *terminology* of religion; not directly with man's relationship to God, but rather with his relationship to the word 'God'” (p. VI). De “Studies in Logology”, dat wil zeggen “studies in words-about-words”, trachten de menselijke relatie met het woord 'God' te doorgronden. Een kernidee dat Burke hieromtrent in *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* ontvouwt, betreft de verdeling van woorden in vier zogenaamde “realms”. De eerste “realm” is de natuurlijke sfeer (“natural realm”): “This order of terms would comprise the words for things, for material operations, physiological conditions, animality, and the like” (p.14). Tot deze categorie horen woorden als boom, zon, hond, honger, verandering en groeien. De woorden uit deze categorie benoemen volgens Burke al die dingen, condities en bewegingen die er in de wereld (“universe”) zouden zijn, “even if all ability to use words (or symbols generally) were eliminated from existence” (ibidem).

Ten tweede onderscheidt Burke woorden afkomstig uit de sociaal- politieke sfeer (“socio-political realm”). Tot deze categorie behoren woorden voor sociale relaties, wetten, rechten, regels, maar ook woorden als 'goed' en 'slecht'.

Als derde categorie noemt Burke de “words about words”. Tot deze categorie behoren “dictionaries, grammar, etymology, philology, literary criticism, rhetoric, poetics, dialectics” oftewel alles wat Burke bij elkaar zou willen brengen onder de discipline van “Logology” (ibidem).

Deze drie “orders of terms” zijn volgens Burke omvangrijk genoeg om de wereld van de alledaagse ervaring (“everyday experience”) af te dekken. Toch duidt Burke op een vierde

“realm”, namelijk “the words for the supernatural” (p.15). De woorden voor deze “realm” worden noodzakelijkerwijze 'geleend' uit de andere “realms”. De “realm” van het bovennatuurlijke is volgens Burke namelijk bij uitstek de sfeer van het onuitsprekelijke (“the ineffable”). Voor Burke is taal per definitie “(...) not suited to the expression of the 'ineffable’” (ibidem). Om het onzegbare, toch zegbaar of zelfs 'tastbaar' te maken, worden logischerwijs woorden uit de andere drie “realms” geleend.

Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht... kent een rijk arsenaal aan woorden afkomstig uit verschillende “realms”. Om de werking van een metafoor in een tekst beter te begrijpen is het van belang om te bepalen uit welke “realm” de betreffende metafoor afkomstig is. De reeds genoemde troop van “das Meer” uit de inleiding van Schleiermachers preek, is een term uit de “natural realm”. Schleiermacher gebruikt de term niet om iets te zeggen over deze realm, maar om betekenis te geven aan een term uit de “socio-political realm”, namelijk het vaderland. In *Four Master Tropes* introduceert Burke de volgende definitie van metaforen:

Metaphor is a device for seeing something *in terms* of something else. It brings out the thisness of a that, or the thatness of a this. [...] we could say that metaphor tells us something about one character as considered from the point of view of another character. And to consider A from the point of view of B is, of course, to use B as a perspective upon A. (Burke, 1941, pp. 421-422)

Door de zee als metafoor in te zetten voor het vaderland, vertelt Schleiermacher “something about one character” (in dit geval het vaderland - ”socio-political”) vanuit het perspectief “of another character” (“das Meer” - ”natural realm”).¹⁷ Op die manier vervult de metafoor de functie van een brug tussen verschillende “realms”.

Een tweede voorbeeld van een metafoor die de beide eerste “realms” met elkaar verbindt werd reeds in de eerste paragraaf van het tweede hoofdstuk geciteerd:

¹⁷ Paul de Man wijst in zijn *The Rhetoric of Romanticism* op een wending in de literatuur vanaf het einde van de achttiende eeuw naar “(...) a greater concreteness, a proliferation of natural objects (...)” die tegelijk juist samenvalt met een toenemend belang van metaforen. Beeldtaal is daarmee niet langer een kwestie van decoratie, maar wordt “the most prominent dimension of the style” (1984, p. 2). De metafoor wordt daarmee een sleutel voor het begrip van de betekenis van literaire teksten, een “(...) starting point for an investigation of literature in general” (ibidem).

Daher ist es im ganzen so wahr, was man von ihnen sagt, daß sie den Zugvögeln gleichen, die im Frühling kommen und gehen wenn der Winter naht, denn ihre Zuneigung ist nicht stark genug, um sie auch in trüben Zeiten fest zu halten.
(Schleiermacher, 1834, p. 232)

In dit citaat gebruikt Schleiermacher wederom een woord uit de “natural realm”, namelijk “Zugvögel”. Net als bij “das Meer” vertellen ook de “Zugvögel” “something about one character as considered from the point of view of another character” (Burke, 1941, p. 422). De uit de “natural realm” afkomstige trekvogels, worden als metafoor ingezet om het gedrag tussen mensen onderling te beschrijven. Eigenschappen die aan trekvogels worden toegedicht, zoals gebrek aan toewijding en standvastigheid, gemakzucht, oppervlakkigheid, worden zo overgedragen op de termen gast en vreemdeling. Pas het expliciet maken van de impliciete associaties die in dergelijke metaforen besloten liggen, opent de mogelijkheid om zich er kritisch toe te verhouden. De eigenschappen die d.m.v. de metafoor van de trekvogels aan de vreemdelingen worden toegedicht, zouden bijvoorbeeld ook omgekeerd voor de gastgevers *zelf* kunnen gelden.¹⁸ Ook volgens Burke zijn dergelijke bewegingen altijd problematisch:

(...) any attempt to deal with human relationships after the analogy of naturalistic correlations becomes necessarily the *reduction* of some higher or more complex realm of being to the terms of a lower or less complex realm of being. (1941, p. 424)

Het beschrijven van menselijke relaties in termen van relaties uit de “natural realm”, leidt volgens Burke tot een reductie. Met het beeld van de “Zugvögel” in de beschrijving van de “Fremdlinge”, reduceert Schleiermacher de figuur van de vreemdeling. De complexe

¹⁸ Een mooie illustratie van deze omkering is te vinden in de biografie over Heinrich Heine, die Max Brod in 1934 heeft geschreven. Hierin geeft Brod de gedachten weer die zijn vriend Felix Welsch tijdens een gesprek heeft geformuleerd:

“Es liegt wohl bis zu einem gewissen Grade, aber nicht durchaus im freien Willen der Juden, ob sie sich assimilieren wollen oder nicht. Gerade das macht wieder eine Seite unserer tiefsten Tragik aus, daß immer wieder Zeiten kommen, in denen die Völker gebieterisch verlangen, die unter ihnen wohnenden Juden mögen sich ihnen eingliedern, in ihnen aufgehen. Man öffnet uns die Arme, man *will* uns haben. In Zeiten des Wohlstandes, des reichlich zur Verfügung stehenden Lebensraumes oder doch einer sich rasch entwickelnden Kultur werden wir von den vorhandenen Lücken im Körper des Wirtsvolks förmlich angesogen. In diese Lücken *müssen* wir hinein, es wird uns zumindest schwer gemacht, abseits zu bleiben, die Anziehung wirkt fast naturgesetzlich. Geht es aber dem Wirtsvolk schlecht, gibt es zu wenig Futterplätze für die eigenen Leute, oder ist (denn es kommt durchaus *nicht nur* auf das Wirtschaftliche an) ein gewisser Sättigungsgrad der in allen Volksschichten ausgebreiteten Bildung erreicht, so stößt uns mit derselben Notwendigkeit der fremde Volkskörper wieder aus. Auf jede Periode der Ausweitung, seelischen und wirtschaftlichen Weiträumigkeit, in der sich die uns umgebenden Völker befinden und in der sie ihre Attraktionskräfte zu uns hin spielen lassen, folgt eine Periode der Not, der Autarkie, der Kontraktion dieser Völker, in der sie uns zwangsläufig wieder abstoßen. Das ist der Puls unserer Geschichte in der Diaspora, der uns nie zu ruhiger Eigenentwicklung gelangen läßt.” (Brod, 1935, p. 78)

menselijke relatie die kenmerkend is voor de vreemdeling, wordt beperkt tot de meer eenvoudige, “natural realm” relatie van trekvogels. Burke introduceert de term “metonymy” (metoniem) om die metaforen te beschrijven die een dergelijke reductie bewerkstelligen.

Het volgende citaat, dat eveneens reeds in de eerste paragraaf werd aangehaald, bevat een derde noemenswaardige troep:

Woran läßt sich jede Forderung der Vernunft besser anknüpfen, wodurch das Gemüth für alles höhere und edlere besser bearbeiten, als indem man aufregt das Gefühl von Ehre und Schande, von Anstand und Sitte, was sich in jedem Volke auf eine eigene Weise bildet und von jedem mit der Muttermilch gleichsam aufgenommen wird?
(Schleiermacher, 1834, p. 236)

De term “Muttermilch” lijkt bij uitstek geschikt om de eerste en de tweede “realm” met elkaar te verbinden. “Moeder” is immers zowel een biologisch begrip uit de natuur als ook een term die een fundamentele menselijke relatie weergeeft. Tegelijk staat de term ‘melk’ in een rijke theologische traditie. Burke laat in zijn analyse van Augustinus’ *Confessiones* zien hoe de kerkvader het beeld van de voeding van de zuigeling veelvuldig inzet om de overvloedige rijkdom van Gods gaven aan de mensen te beschrijven. “Characteristically, when speaking of the Word made flesh (...) he calls it a food whereby God's wisdom (*sapientia*) might give milk (*lactesceret*) to our infancy” (1970, p. 66).

In het eerste hoofdstuk *On Words and The Word* tracht Burke de analogie tussen “words (lower case)” en “The Word (Logos, Verbum)” bloot te leggen. Woorden uit de lagere rang, de “words”, refereren in eerste instantie naar de natuurlijke, empirische sfeer, maar kunnen in tweede instantie naar het woord Gods, “The Word”, verwijzen. Volgens Burke geeft “milk” het gebruik van een dergelijke analogie duidelijk weer. In “The Word” (Gods woord) zoals dit in de Lutherbijbel geopenbaard wordt, komt “Milch” maar liefst 45 keer voor. Met name de *Brief an die Hebräer* (*De Brief aan de Hebreërs*) toont opvallende overeenkomsten in de manier waarop het beeld van de “Milch” wordt ingezet:

Und die ihr solltet längst Meister sein, bedürft wiederum, daß man euch die ersten Buchstaben der göttlichen Worte lehre und daß man euch Milch gebe und nicht starke Speise.

Denn wem man noch Milch geben muß, der ist unerfahren in dem Wort der Gerechtigkeit; denn er ist ein junges Kind.

Den Vollkommenen aber gehört starke Speise, die durch Gewohnheit haben geübte Sinne zu unterscheiden Gutes und Böses. (Hebräer 5,12-14)

Behalve de troop van de “Milch” is er nog een ander beeld te vinden dat Schleiermacher inzet op een cruciaal moment van zijn preek en dat ondubbelzinnig bijbelse associaties oproept:

(...) so muß euch gewiß derjenige, der sich dieser Vorzüge begeben hat (...) in Absicht auf alles, was Liebe heißt, nicht einmal als ein Gast und Fremdling erscheinen, sondern als ein ganz dürftiger und beklagenswerther, der sich nur von den Brosamen nährt, die von der reichen Tische fallen. (1834, p. 234)

De beeldspraak in dit citaat is niet willekeurig gekozen. De relevantie ervan voor de boodschap van de preek is aan het einde van de tweede paragraaf uiteengezet. De termen “Brosamen” en “Tisch” verwijzen niet alleen naar respectievelijk een natuurlijke en een sociaal politieke ‘realm’, maar ontleen hun zeggingskracht vooral uit het feit dat zij zijn ingebed in een bijbelse traditie. De woorden “Brosamen” en “Tisch” verwijzen naar andere woorden. Dat ook een dergelijke verbinding nooit onproblematisch is, blijkt als een poging wordt ondernomen om de betekenis van deze termen in de brontekst te achterhalen.

De term “Brosamen” komt drie keer voor in de Lutherbijbel, namelijk in de drie synoptische evangelies. In alle drie instanties is het begrip ook gekoppeld aan de term “Tisch”.

De context waarin de termen verschijnen in respectievelijk Mattheus 15: 21-28 en Marcus 7: 24 - 30 vertoont in grote lijnen duidelijke overeenkomsten. Het gaat in beide gevallen om een episode uit het leven van Jezus. De poging van Jezus om zich terug te trekken in de omgeving van Tyrus en Sidon, wordt verstoord door een vrouw van vreemde afkomst. (Mattheus spreekt van een Kananeese vrouw, Marcus van een Syrofenicische). Zij smeekt Jezus om de genezing van haar dochter. In zijn antwoord wijst Jezus op de vreemde afkomst van de vrouw en op de voorrang van het eigen volk:

“Ich bin nicht gesandt denn nur zu den verlorenen Schafen von dem Hause Israel.” (Matthaeus 15:24) en:

“(...) es ist nicht fein, daß man der Kinder Brot nehme und werfe es vor die Hunde.” (Markus 7:27)

De positie van de vrouw als vreemdeling is in dit verhaal inderdaad “dürftig” en “beklagenswerth”. Alleen door het feit dat zij zich in haar antwoord tevreden stelt met de plaats van de honden, die de kruimels eten die van tafel vallen - “(...) aber doch essen die Hündlein unter dem Tisch von den Brosamen der Kinder” - ontvangt zij de welwillendheid van Jezus en wordt haar dochter genezen.

De derde bijbelpassage waarin “Brosamen” en “Tisch” voorkomen is te vinden in Lucas 16:19 - 31:

Es war aber ein armer Mann mit Namen Lazarus, der lag vor seiner Tür voller Schwären und begehrte sich zu sättigen von den Brosamen, die von des Reichen Tische fielen; doch kamen die Hunde und leckten ihm seine Schwären. (Lukas 16: 20 - 21)

Met de formulering “von des Reichen Tische” komt dit citaat het dichtste in de buurt van Schleiermachers woorden. Maar de betekenis van deze woorden in de context van Lucas lijkt fundamenteel te verschillen van de betekenis die Schleiermacher met het beeld wil oproepen. Lucas 16 beschrijft geen episode uit het levensverhaal van Jezus, maar geeft een drietal parabels van Jezus weer.¹⁹ In de parabel van Lazarus wordt een rijke man, die weigert om Lazarus als gast te ontvangen in zijn huis, na de dood van beiden gestraft vanwege zijn hardvochtigheid. Lazarus daarentegen “ward getragen von den Engeln in Abrahams Schoß” (Lukas 16:22). Terwijl de positie van Lazarus in de aardse sociale orde inderdaad de laagste en meest beklagenswaardige is, wordt deze in de Goddelijke orde van het hiernamaals omgekeerd tot de hoogste.

De vijfde en laatste troep, die in de tweede paragraaf uitvoerig is besproken als de sleutelmetafoor van de preek, is het “Haus”. Om de volle betekenis van deze beeldspraak beter te begrijpen kan het helpen om ook hier de bewegingen tussen de verschillende “realms” te volgen.

In zijn preek schetst Schleiermacher diverse aspecten die verbonden zijn aan het huis in “everyday experience” (Burke, 1970, p. 14). Ik heb laten zien hoe Schleiermacher “das Haus” in eerste instantie verbindt aan het alledaagse traditionele familieleven. De man (vader) staat

¹⁹ De parabels uit het Nieuwe Testament zijn een voorbeeld bij uitstek van het beschrijven van de “supernatural realm” in een taal die aansluit bij het gewone alledaagse leven van de toehoorders.

voor Schleiermacher aan het 'hoofd' van de familie (“Hausvater”) en representeert daadkracht en gezag. De vrouw is primair moeder en haar taken blijven 'beperkt' tot het krijgen van kinderen, het opvoeden van deze kinderen en het doen van huishoudelijk werk. Naast de interacties tussen de gezinsleden en huisgenoten (“Hausgenossen”) onderling, wordt ook het ontvangen van mensen van buiten (“Gäste”, “Fremdlinge”) gekoppeld aan de regels en wetten van het familieleven. Deze 'orde' van het huishouden vangt Schleiermacher met de termen “Hauswesen” en “Hausregiment”.²⁰

Wij hebben ook gezien hoe Schleiermacher dit beeld van het huis, een begrip uit de “socio-political realm”, als uitgangspunt neemt om de vierde “realm” (“the supernatural”) te beschrijven. Met name in het derde deel van Schleiermachers preek (Schleiermachers Romeinse I), waarin hij de verticale relatie (“unser Verhältniß zu Gott”) uiteenzet, wordt het huis veelvuldig ingezet. Aspecten die Schleiermacher verbindt aan het familiale huis (sociale interactie, toewijding, wetten, regels, orde en gezag) worden overgedragen naar de goddelijke orde.²¹

Zoals besproken, werkt Schleiermacher de analogie tussen de familiale en de goddelijke orde uit aan de hand van de begrippen “Einsichten” en “Geschäfte”. Deze twee aspecten structureren de dichotomie die Schleiermacher creëert tussen huisgenoten enerzijds en gasten en vreemdelingen anderzijds. Hij stelt de inzichten en taken in het kleine familiale huis, analoog aan de inzichten en taken in het grote goddelijke huis.

De noodzakelijkheid van het 'lenen' van woorden uit de eerste drie “realms” om het goddelijke te beschrijven, impliceert volgens Burke “the defining of God in terms of what he is not (...)”, een verschijnsel dat hij met “negative theology” aanduidt (p. 22). Schleiermacher bespreekt de goddelijke orde immers aan de hand van het concrete familiale huis(houden) met als gevolg dat het goddelijke invulling krijgt door dat wat het niet is.

²⁰ In *Les Fins de L'Homme* uit de bundel *Marges de la philosophie* (1972) onderzoekt de Franse filosoof Jacques Derrida de verbinding tussen metafysica en humanisme in het werk van Martin Heidegger. Derrida wijst op de thematiek en de semantische keten van “eigen/eigentlich” en “maison” zoals Heidegger deze met name in zijn brief *Über den Humanismus* uit 1947 ontvouwt:

“Le motif du propre (*eigen, eigentlich*) et des divers modes du *proprier* (en particulier *l'Ereignen* et *l'Ereignis*) qui domine si thématiquement la question de la vérité de l'être dans *Zeit und Sein* (...) est depuis longtemps à l'oeuvre dans la pensée de Heidegger. Dans la *Lettre sur l'humanisme* en particulier (cf., par exemple, p. 80-81). Les thèmes de la *maison* et du *propre* y sont régulièrement accordés: comme nous essaierons de le montrer plus tard, la valeur d'*oïkos* (et d'*oikésis*) joue un rôle décisif, quoique caché, dans la chaîne sémantique qui nous intéresse ici.” (Derrida, 1972, p.155)

²¹ In zijn retorische analyse van de *Confessiones* van Augustinus, komt Burke tot een vergelijkbare conclusie met betrekking tot het verband tussen de verticale mens-God relatie en de relatie tussen mensen onderling: “Though we take it that theology has its beginnings in religion, we also assume that there is an important one-to-one relation between the growth of a complex theology and the high development of social institutions. In this sense, Augustinian theology would be as much an expression of the Roman Empire as of an “I-Thou” relation between man and God.” (1970, p.170)

De invulling van de “supernatural realm” aan de hand van de andere drie “realms” kent nog een andere beweging; namelijk van het bovennatuurlijke terug naar de andere “realms”: “ (...) once a terminology has been developed for special theological purposes the order can become reversed” (p. 7). In de uitleg van de verticale relatie vond de overdracht plaats tussen het familiale huis en het goddelijke huis; in de horizontale relatie maakte dit goddelijke huis weer plaats voor “das engste”, dat wil zeggen het “häusliche Leben” en de “häusliche Verbindungen.” De opwaartse beweging (van socio-political naar supernatural) van het huis zoals deze in de verticale relatie aan de orde is, naar de neerwaartse beweging van het huis (van supernatural 'terug' naar socio-political), kan in de terminologie van Burke ook wel een micro voorbeeld van de Platoonse dialectiek genoemd worden: “The course of such words provides us with tiny models of the Platonic dialectic, with its Upward Way and Downward Way” (p. 8).

De analyse van een aantal tropen uit Schleiermachers preek - “Meer”, “Zugvögel”, “Muttermilch”, “Brosamen, die von der reichen Tische fallen” en tenslotte “Haus” - heeft laten zien dat het gebruik van metaforen niet onproblematisch is. Aan de hand van het begrippenapparaat van Kenneth Burke hebben we gezien dat bovengenoemde metaforen als brug fungeren tussen de verschillende “realms”. Het verplaatsen van een term uit een bepaalde “realm” naar een andere “realm” of “the seeing of something in term of something else”, betreft “the carrying-over” van een begrip (Burke, 1941, p. 423).²² Dit twijfelachtige proces van “carrying-over” gaat volgens Burke gepaard met een incongruentie: “(...) in that the two realms are never identical” (ibidem), waaruit logischerwijze een verschuiving in betekenis volgt.

Laten wij, om het problematisch gebruik van metaforen te verhelderen, een laatste keer met de verworven inzichten uit Burkes tropologie naar het citaat van het “Meer” kijken:

Man vergißt, daß eben die eifrigste Vaterlandsliebe diejenige wäre, die das Gemeinwesen von allen Gebrechen, welche wie Selbstsucht und Ungerechtigkeit erscheinen und welche nur durch Unbekümmerniß der besseren immer verderblicher um sich greifen, so viel als möglich zu heilen suchte; man vergißt, daß nur in den wenigsten Zweigen seiner Thätigkeit dem Menschen vergönnt ist, über die Gränzen seines Vaterlandes hinaus zu wirken, und daß er durch die deutlichsten Bestimmungen der Natur immer an dieses gewiesen bleibt; man vergißt, daß nach den Anordnungen des

²² ‘Overdracht’ is ook de letterlijke etymologische betekenis van het woord ‘metafoor’ (‘μετά’= over/tussen, ‘φέρω’= ik draag).

Höchsten, eben wie das Meer am schärfsten sondert und zugleich am wirksamsten vereinigt, so auch hier das trennende, recht gebraucht, das kräftigste Verbindungsmittel werden muß. (Schleiermacher, 1834, p. 224)

Zoals reeds gezegd, vervult “das Meer” in bovenstaand citaat een intrigerende, dubbele functie. De zee splitst en scheidt, maar kan ook verbinden en verenigen. Dit is wat retorica in het algemeen en metaforen in het bijzonder doen.

Wij hebben ook gezien hoe de troep van “das Meer”, als een term uit de “natural realm”, wordt gebruikt om een verschijnsel uit de tweede “socio-political realm” te verduidelijken. Het vaderland is voor Schleiermacher namelijk net als de zee: aan de ene kant delend en aan de andere kant samenvoegend. Het vaderland, een begrip uit de “socio-political realm”, wordt in Schleiermachers preek gezien vanuit een begrip uit de “natural realm” (“das Meer”). Deze overdracht tussen “das Meer” en “Vaterland” is volgens Burke problematisch; doordat beide termen afkomstig zijn uit verschillende “realms” zal hun betekenis nooit volledig identiek kunnen zijn.

Tot deze vorm van “carrying-over” blijft bovenstaand citaat niet beperkt. Schleiermacher gaat namelijk via “das Meer” uit de “natural realm” naar een begrip uit de “socio-political realm” (“das Vaterland”) over naar de “supernatural realm” (“die Anordnungen des Höchsten”). Deze - in Burkieaanse terminologie - “Upward Way” gaat gepaard met een “Downward Way”. Het laatste deel van het citaat “ (...) daß nach den Anordnungen des Höchsten, eben wie das Meer am schärfsten sondert und zugleich am wirksamsten vereinigt, so auch hier das trennende, recht gebraucht, das kräftigste Verbindungsmittel werden muß” laat ook een 'neerwaartse' beweging zien. Schleiermacher gaat namelijk van “das Höchste” (“supernatural realm”) via “das Meer” (“natural realm”) naar “das kräftigste Verbindungsmittel” dat staat voor “das Vaterland”.

Het vaderland wordt door Schleiermacher via een retorisch dialectische beweging, in een middengebied tussen de “deutlichsten Bestimmungen der *Natur*” (“natural realm”) aan de ene kant en “die Anordnungen des *Höchsten*” (“supernatural realm”) aan de andere kant, geplaatst. Een natuurlijke en een goddelijke orde vormen dus de beide uitersten waartussen het vaderland wordt gesitueerd. Zo creëert Schleiermacher een natuurlijke en goddelijke legitimatie voor de opoffering voor het vaderland.

Slotbeschouwing

In dit onderzoek stond een historische tekst centraal; de preek die Schleiermacher op 24 augustus 1806 heeft gehouden. In het eerste hoofdstuk heb ik geprobeerd om te laten zien hoe de betekenis van een tekst beter te begrijpen is door deze tekst te contextualiseren. Ik heb een schets gegeven van de ideeënhistorische traditie die ten grondslag ligt aan Schleiermachers denken. Ik heb een aantal kernthema's benoemd, die kunnen helpen om Schleiermachers werk in te bedden in de vroege Duitse Romantiek. Daarnaast heb ik geprobeerd om de politieke situatie aan te duiden die de directe aanleiding gaf voor het ontstaan van de preek. Juist voor een preek zoals *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört*, is een besef van de historische omstandigheden waarbinnen hij gehouden is onontbeerlijk om de volle betekenis ervan te begrijpen.

In het tweede hoofdstuk is de vraag naar de betekenis van de tekst op een andere manier benaderd. In een retorische analyse is een aantal centrale tropen uit de preek nader onderzocht. Ik heb beschreven hoe Schleiermacher metaforen inzet en welke bewegingen en betekenisverschuivingen deze bewerkstelligen.

In deze slotbeschouwing zal ik de voorafgaande hoofdstukken niet samenvatten, maar de vraag naar de betekenis van Schleiermachers preek anders opvatten. Wat is de relevantie van deze historische tekst voor ons moderne lezers? Kan hij een betekenisvolle bijdrage leveren in het beter begrijpen van onze hedendaagse problemen en vraagstukken? Op welke manier en onder welke voorwaarden zou hij kunnen helpen om positie te kiezen in actuele debatten?

Er zullen hier geen uitputtende of sluitende antwoorden gegeven kunnen worden; ik zal enkele opmerkingen plaatsen en mij beperken tot het schetsen van een aantal mogelijke richtingen waaraan gedacht kan worden bij de beantwoording van deze vragen.

Teksten uit de “Sattelzeit” blijken bij een nadere bestudering 'levend' en verrassend actueel te zijn. Zoals we in het eerste hoofdstuk hebben gezien stond de “Sattelzeit” voor een kentering van een 'oude' tijd naar het begin van een moderne burgerlijke gemeenschap.²³ In de (vroege)

²³ In de inleiding van *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (1972) licht de historicus Reinhart Koselleck deze overgang als volgt toe:

“Der heuristische Vorgriff der Lexikonarbeit besteht in der Vermutung, daß sich seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein tiefgreifender Bedeutungswandel klassischer topoi vollzogen hat, daß alte Worte neue Sinngehalte gewonnen haben, die mit

Duitse Romantiek komt het problemencomplex dat inherent verbonden is aan deze ommekeer, bij elkaar. Lacoue-Labarthe en Nancy wijzen in *L'absolu littéraire* zelfs op een intense ervaring van crisis, die de dynamiek van het vroeg-romantische discours bepaald heeft. De “crise sociale et morale d'une bourgeoisie” (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978, p. 13), de politieke crisis van de Franse Revolutie en de filosofische omwentelingen, maakte een fundamentele uiteenzetting met vraagstukken op het gebied van religie, (nationale) identiteit en gemeenschap dringend noodzakelijk. Tweehonderd jaar later, na de val van de Berlijnse muur, leek het even alsof de problemen van de moderniteit overwonnen of overstegen zouden zijn. Maar deze inschatting is van korte duur geweest. De fundamentele problemen van onze globaliserende samenlevingen blijken meer dan ooit parallellen te hebben met in de moderniteit gewortelde vraagstukken rondom religie, (nationale) identiteit, alteriteit en gemeenschap. Onderwerpen rondom multiculturaliteit, diversiteit, religieuze en levensbeschouwelijke pluriformiteit en de hierbij horende (interne) spanningen tussen een homogene meerderheid en andersdenkende minderheden bepalen ook nu weer de politieke agenda. Actuele debatten over integratie en immigratiebeleid, nationale canon, een vermeende islamisering en religieus fundamentalisme maken een fundamentele uiteenzetting met de verhouding tussen religie en gemeenschap, (nationale) identiteit en (wereld)burgerschap noodzakelijk.

Schleiermachers invloed als theoloog, hermeneut en Plato-vertaler is onomstreden. Zijn vroeg-romantisch werk, waaronder *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) en *Monologen* (1800), is van groot belang gebleken voor de ontwikkeling van moderne religieuze perspectieven (ten Kate et al., 2007, p.463). De betekenis van Schleiermacher als politiek denker ligt daarentegen veel minder voor de hand. In zijn voordracht *Schleiermacher als politischer Denker*, die Walter Jaeschke in 2006 op een internationaal Schleiermacher congres in Berlijn gehouden heeft, wijst hij op het feit dat het begrip van 'het politieke' een substantiële verschuiving heeft ondergaan. Volgens Jaeschke wordt “der Begriff des Politischen” (p. 304) in Schleiermachers tijd bepaald door een tegenstelling van “Obrigkeit” en “Untertan” (ibidem). Deze “politischer Gegensatz” karakteriseert volgens Jaeschke de Pruisische staat bij uitstek. Jaeschke richt zich in zijn analyse

Annäherung an unsere Gegenwart keiner Übersetzung mehr bedürftig sind. Der heuristische Vorgriff führt sozusagen eine 'Sattelzeit' ein, in der sich die Herkunft zu unserer Präsenz wandelt. Entsprechende Begriffe tragen ein Janusgesicht: rückwärtsgewandt meinen sie soziale und politische Sachverhalte, die uns ohne kritischen Kommentar nicht mehr verständlich sind, vorwärts und uns zugewandt haben sie Bedeutungen gewonnen, die zwar erläutert werden können, die aber auch unmittelbar verständlich zu sein scheinen. Begrifflichkeit und begreifbarkeit fallen seitdem für uns zusammen.” (p.XV)

van het politieke bij Schleiermacher met name op diens staatsleer, zoals hij deze uiteenzet in de *Vorlesungen über die Lehre vom Staat* (1829-1833).

Volgens Jaeschke is het politieke (“das Politische”) bij Schleiermacher op tweeledige wijze begrensd: “(...) in einer allgemein-zeittypischen und in einer spezifisch durch seinen Ansatz bedingten Form” (p. 309). Volgens Jaeschke staat de gelimiteerde invulling van “das Politische” bij Schleiermacher tegenover de moderne, ongelimiteerde interpretatie van het politieke. Tegenover de “Begrenzung” van het politieke in Schleiermachers tijd staat een moderne tendens naar “Entgrenzung”: “Was gilt heute nicht alles als 'politisch'?” (p. 310). In tegenstelling tot wat de titel zou suggereren, postuleert Jaeschke Schleiermacher niet eenduidig als “politischer Denker” maar plaatst hij Schleiermachers *Vorlesungen über die Lehre vom Staat* (1829-1833) in een “altehrwürdige, letztlich platonisch-aristotelische Tradition der Staatsphilosophie” (p. 311). Voor een volledig begrip van Schleiermachers gebruik van “der Begriff des Politischen” (p. 304) uit de *Vorlesungen*, dienen deze ten eerste in een intellectuele traditie geplaatst te worden vanaf Plato tot aan Schleiermachers tijdgenoten: Kant, Fichte en Hegel. Hieruit vloeit ten tweede voort, dat Schleiermachers “politische Theorie” rondom 1800 op essentiële punten verschilt met onze moderne opvattingen ten aanzien van het politieke. Het implementeren van betekenissen of concepten uit historische teksten naar de moderne tijd gaat dus niet zomaar. Enerzijds betekent politiek bij Schleiermacher iets anders dan wat nu onder politiek wordt verstaan. Anderzijds maken woorden zelf, zoals “Staat”, ook een ontwikkeling door.

De voorzichtigheid waartoe Jaeschke aanmaant in zijn beschouwing van Schleiermachers staatsleer is nog nadrukkelijker geboden voor Schleiermachers politieke homilieën. Met name zijn preek *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht...* is bijzonder delicaat en omstreten. Sleutelconcepten zoals ik deze in het tweede hoofdstuk geïdentificeerd heb, zijn immers bij uitstek voorbeelden van begrippen die sinds de “Sattelzeit” een dramatische en graverende verandering van lading en betekenis hebben ondergaan. De voorbeelden die Koselleck in zijn inleiding van het *Historisches Lexicon* geeft van historische “Grundbegriffe” die een ingrijpende betekenisverandering hebben ondergaan, komen precies overeen met sleutelconcepten uit de preek: “Ehre' und 'Würde' können ständisch nicht mehr eindeutig zugeordnet werden, sie werden privatisiert oder ausgedehnt auf die 'Nation', das 'Volk’” (1972, p. XVI). En ook het woord “Bürger” had rond 1700 een andere betekenis dan nu:

Aus dem Wort 'Bürger' selbst folgt weder die ständische, noch die politische oder - wie beim 'Bourgeois' - die soziale Zuordnung des Begriffs. Man denke an den (Stadt)Bürger

um 1700, den (Staats)Bürger um 1800 und den Bürger (=Nichtproletarier) um 1900.
(ibidem, p. XX)

Het zijn juist sleutelbegrippen als “Bürger”, “Volk” en “Würde” die een behoedzame omgang en interpretatie vereisen. De gebeurtenissen van de twintigste eeuw hebben de noodzaak van deze behoedzaamheid dramatisch onderstreept. De verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog en de misdaden van het Nationaal-socialisme hebben termen als “Volk” en “Vaterland” blijvend besmet.²⁴

Frederick Beiser thematiseert in *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought* (1992) de toe-eigening, “appropriation”, van historische ideeën en personen uit de Romantiek, door de Nationaal-socialisten:

While Schmitt [Carl Schmitt] and the liberals abruptly repudiated the romantics, some of the Nazis gladly appropriated them. They saw the romantics as the most important precursors of their own movement, as the first breakthrough of the German national spirit on the triumphant and inevitable path toward national socialism. The appropriation of the romantics was an important concern of the national-socialist movement in its striving for ideological legitimacy. (Beiser, 1992, p. 225)

Dat ook Schleiermacher ten prooi is gevallen aan deze “appropriation of the romantics” door de Nationaal-socialistische beweging laat de publicatie *Friedrich Schleiermacher: Patriotische Predigten* uit 1935 zien. In dit boek worden een aantal brieven, maar ook een viertal preken van Schleiermacher - waaronder *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht...* - gebruikt om een ideologie te propageren.²⁵

De samensteller van het boek, Walther Schotte, brengt in de inleiding een aantal conclusies bij elkaar, die logisch zouden aansluiten bij Schleiermachers preken: “(...) wir (...) versuchen, in wenigen Sätzen den Staatsphilosophischen Standpunkt Schleiermachers zu kennzeichnen, auf

²⁴ Maar ook de betekenis van een minder voor de hand liggende troep als “Milch” roept andere associaties op. Te denken valt aan het indringende beeld van de “schwarze Milch” in Paul Celans *Todesfuge* (1948/1975, p.41-42) en aan de symbolische laatste woorden uit Heinrich Bölls anti oorlogsverhaal *Wanderer kommst du nach Spa...* (1950/1956, p.45).

²⁵ Een tekstuele vergelijking van Schleiermachers *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört* uit de Georg Reimer uitgave van 1834 die in dit onderzoek centraal staat enerzijds en de 1935 uitgave van Verlag Reimar Hobbing anderzijds, levert 191 verschillen op. In de 1935 uitgave wordt de toelichting op het Paulus citaat, dat in mijn indeling van de preek overeenkwam met deel 2, volledig weggelaten. Een ander opmerkelijk verschil betreft het ontbreken van conjunctieven in de 1935 uitgave.

den man seine patriotischen Predigten beziehen muß, um sie in ihrer ganzen Würde zu erfassen” (p. 11). Schotte noemt Schleiermacher ten eerste de representant van het individualisme, dat niet als atomisme opgevat moet worden. Het individu is “höchste Gestalt des ihm positiv Eigentümlichen” (p. 12). Maar dan vervolgt Schotte:

2. Individuen sind sowohl Einzelne, wie Kollektiva: Völker! Auch Staaten ! Sogar Kulturgemeinschaften (so Kirchen!); Kultur-Kreise, Zeitalter. Und selbstverständlich Rassen. (ibidem)

En ten derde:

3. Die Geschichte vollzieht sich nur individuell! Sie ist Individuation. Ihr Sinn ist im Individuellen der Menschen, Völker, Rassen, Religionen, Staaten- Gottes Wille! (ibidem)

Dat de toe-eigening van romantische personen of romantische ideeën door de Nationaal-socialisten vaak samen gaat met het *misbruiken* van deze denkers, laat het “und selbstverständlich Rassen” zien. Een onderscheid op basis van ras (en zeker in de sociaalbiologische betekenis van het Nationaal-socialisme) is in de vier besproken preken, waaronder *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht...* absoluut niet aan de orde.

Historische teksten blijken vaak verrassende parallellen te hebben met in de moderniteit verankerde vraagstukken. Tegelijkertijd vereist het trekken van analogieën tussen deze historische teksten en moderne vraagstukken bijzondere voorzichtigheid. Niet alleen tijden maar ook begrippen zijn onderhevig aan verandering. Daarom kunnen begrippen uit historische teksten niet zondermeer getransplanteerd worden naar de actualiteit.

Voordat we iets kunnen zeggen over het actuele belang van een historische tekst is het daarom noodzakelijk deze tekst eerst in zijn eigen tijd te plaatsen, dat wil zeggen te contextualiseren.²⁶

²⁶ Richard Crouter wijst in *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism* (2005) op de noodzaak van contextualiteit en intertekstualiteit voor het begrijpen van Schleiermachers werk: “intertextuality” (p.249), “the context of Romanticism” (p.254) en de invloed van het Duits Idealisme op het werk van Schleiermacher “were in some respects more fluid than we often realize today” (ibidem). In *Inoculations of the Other* (2007) laat ook Bart Philipsen zien dat “the logic of *Darstellung* and its performative status” (p.393) in het duister zal blijven “without an understanding of the complex context of the literary experiments and philosophical ideas of the Early Romanticist movement” (ibidem). Daarnaast duidt Laurens ten Kate in *Intuitions of the Other: an Analysis of Anschauung in Schleiermacher's 'On Religion' – with References to Kant* op de invloed van Kants *Kritik der reinen Vernunft* op Schleiermachers gebruik van het concept “Anschauung” (2007, p. 401-402).

Dit contextualiseren levert niet alleen een beter begrip op van de basisconcepten van een historische tekst. Wie contextualiseert ontwikkelt vanzelf ook een gevoel voor - en inzicht in de contextspecifieke betekenis van deze concepten.

Naast het contextualiseren is ook retorica een manier om de vraag naar de actualiteit van historische teksten vruchtbaarder te maken. Terwijl contextualiseren het inzicht in de betekenis van begrippen verdiept, helpt retorica om te laten zien hoe begrippen worden ingezet.²⁷

Een retorische analyse kan de onderliggende mechanismen die ten grondslag liggen aan de specifieke inzet van begrippen in zowel historische als moderne teksten blootleggen. Retorica maakt de impliciete aannames die in een tekst besloten liggen expliciet. Een retorische analyse kan de schijnbare evidentie van een tekst aan het licht brengen door vanzelfsprekendheden te achtervragen. Zij biedt handvaten om niet alleen de expliciete, rationele boodschap, maar ook het onuitgesproken, gevoelsmatige effect van een tekst te onderzoeken.²⁸ Op deze manier maakt een retorische analyse een kritische houding ten opzichte van (historische) teksten mogelijk, doordat zij wegen opent voor alternatieven. In die zin maakt een retorische analyse weerbaar. Hoe een retorische analyse weerbaar kan maken hebben wij ook gezien in de kritisch-theoretische verdieping van Schleiermachers retoriek en metaforiek vanuit Kenneth Burke. Volgens Schleiermacher mist de vreemdeling een zeker "Einsicht" in wat "Gemeinschaft" kan zijn, maar dit reductionistische oordeel wordt in de preek alleen metaforisch/retorisch en niet inhoudelijk aannemelijk gemaakt. Door alert te blijven voor reductionistische beeldspraak, zoals het metoniem van de "Zugvogel", wordt een kritische houding mogelijk die recht kan doen aan de complexiteit van tussenmenselijke relaties.

Tot slot zal ik trachten het voorafgaande aan de hand van enkele voorbeelden te illustreren. Het uitgangspunt van *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht...*, is het Paulus-citaat uit de brief aan de Efezieërs: "So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen" (2: 19). Zoals we reeds in het tweede hoofdstuk gezien

²⁷ Zoals wij hebben gezien is dit onderscheid in de praktijk niet strikt te maken: context, betekenis en retorica vloeien naadloos in elkaar over. (Zie hoofdstuk 2, paragraaf 3.)

²⁸ In het werk van Schleiermacher zelf is het onuitspreekbare, gevoelsmatige een centraal en terugkerend thema, zoals de concepten "Anschauung" en "Gefühl" laten zien, waarmee Schleiermacher "das Wesen der Religion" in *Reden Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) beschrijft. Maar ook in de receptie van Schleiermachers preken wordt gewezen op hun toegankelijkheid en onmiddellijke werking:

"Schleiermachers lebendiger Vortrag habe trotz der Verwicklung der Perioden seines Stils die Größe des Vorwurfs immer erkennen lassen. Der Hauptgedanke und die Absicht seien für jedermann leicht verständlich gewesen. Und darum hätten gerade die Schlichtesten der Schlichten Schleiermacher verstanden und – ihm grenzenlos vertraut." (Schotte, 1935, p.15)

hebben werd de centrale dichotomie van “Gäste” en “Fremdlinge” aan de ene kant en “Bürger” en “Hausgenossen” aan de andere kant, geformuleerd. Ook werd in dit citaat de belangrijke troep van “das Haus” gearticuleerd, waarmee Schleiermacher een drietal bewegingen in gang zette. In eerste instantie verwees “das Haus” naar de universele christelijke gemeenschap. Vervolgens maakte Schleiermacher een vertaalslag van de christelijke gemeenschap, naar de kerkelijke gemeenschap, om ten slotte via “das Haus” terecht te komen bij de burgerlijke gemeenschap. In zijn toelichting op het citaat van Paulus ontkent Schleiermacher het Paulinische programma van een “völlige Gleichheit aller gläubigen” (Schleiermacher, 1834, p. 225) en op een “Gleichsetzung” van gelovigen van Joodse en heidense afkomst niet (ibidem). Maar deze gelijkheid weet Schleiermacher vervolgens middels retorische bewegingen om te buigen en te versmallen naar de burgerlijke gemeenschap.

Door de diverse overdrachten middels een retorische analyse inzichtelijk te maken, kan de vanzelfsprekendheid waarmee Schleiermacher invulling geeft aan het citaat in twijfel getrokken worden. Schleiermachers gebruik van Paulus geeft het proces van omkering duidelijk weer: de op een universele christelijke gemeenschap gerichte Paulus, wordt door Schleiermacher juist gebruikt om de verschillen tussen diverse gemeenschappen te benadrukken.

Een alternatief voor deze omkering vormt Alain Badiou's *Paulus oder die Begründung des Universalismus*. Het is Badiou niet te doen om de religieuze status van Paulus: “Ich habe Paulus im Grunde nie mit der Religion verbunden” (Badiou, 1997/2009, p. 7).²⁹ Badiou tracht daarentegen de boodschap die in de brieven van Paulus besloten zit te onderzoeken, om moderne vraagstukken rondom historisch relativisme, cultureel relativisme, identiteit en gemeenschap te verdiepen. Paulus brengt volgens Badiou het Christendom terug op een enkele uitspraak: “Jesus ist auferstanden” (p.11) dat deuren opent voor gelovigen van niet-Joodse afkomst. Met zijn boodschap maakt Paulus verbindingen tussen diverse gemeenschappen mogelijk. Badiou ziet in Paulus - zoals de flaptekst vermeldt - een “Begründer des Universalismus”.

Schleiermacher en Badiou lezen het werk van Paulus op fundamenteel verschillende wijzen. Badiou's interpretatie van Paulus als grondlegger van het universalisme enerzijds en Schleiermachers invulling van Paulus als iemand die de noodzakelijkheid van de toewijding aan de eigen burgerlijke gemeenschap propageerde anderzijds, staan lijnrecht tegenover elkaar. Het tweede hoofdstuk heeft laten zien hoe Schleiermacher met behulp van het werk van Paulus een

²⁹ Vergelijk *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology* waarin Kenneth Burke niet de menselijke relatie met de heilige God onderzoekt, “(...) but rather (...) his relationship to the word ‘God’”. (1961/1970, p.vi)

tussenniveau creeërt tussen “das engste” en “das weiteste”. Een uitsluitende toewijding aan de eigen (familie)kring (“das engste”) als ook de gerichtheid op het gehele menselijke geslacht (“das weiteste”) is volgens Schleiermacher betekenisloos indien het niet voortgestuwd wordt door piëteit aan de eigen gemeenschap, dat wil zeggen het volk. Voor Schleiermacher zijn afkomst en nationaliteit doorslaggevend. Voor Badiou daarentegen is Paulus juist een grondlegger voor het universalisme. Alleen het geloof in de overwinning van de dood, “Jesus ist auferstanden” (ibidem) en niet de afkomst of nationaliteit, is doorslaggevend voor het al dan niet toebehoren tot de (christelijke) gemeenschap.

De hier geschetste tegenstelling tussen Schleiermachers ‘nationalisme’ en Badiou’s ‘universalisme’ heeft betrekking op de verschillende manier waarop zij Paulus interpreteren. Dit wil niet zeggen dat een generaliserende dichotomie tussen Schleiermacher als ‘nationalist’ en Badiou als ‘kosmopoliet’ opgesteld zou kunnen worden. Een dergelijke tegenstelling zou te beperkt en eenzijdig zijn en zou geen recht doen aan de auteurs.³⁰

Zoals hierboven gesteld, maakt een retorische of tropologische analyse ons weerbaar. We kunnen dit nu aanscherpen: ze maakt reductionistische schema’s herkenbaar en waarschuwt te gemakkelijk met zulke schema’s mee te gaan. Daarbij gaat het zowel om Schleiermachers eigen reductionistische strategie ten aanzien van de christelijke geloofsgemeenschap, als om een te eenvoudige reductie van Schleiermachers denken tot een vorm van nationalisme. De retorische analyse kan eraan bijdragen starre polaire tegenstellingen die een vruchtbare dialoog verhinderen, te verbreden door gradaties en tussenposities in debatten denkbaar te maken. In deze zin moet ze - naast het noodzakelijke contextualiseren van (historische) teksten - als een belangrijk analyse-instrument voor de humanistiek aangemerkt worden, daar deze zich vanuit multidisciplinair perspectief richt op de studie van en het mogelijk maken van diversiteit en pluralisme als kern van humanisme.

In het recent verschenen opiniestuk *Geschiedenis herhaalt zich nooit op dezelfde manier* - NRC Handelsblad, 30 december 2010 - bespreekt de schrijver en journalist Geert Mak een actuele kwestie die direct raakt aan de vraag die in deze slotbeschouwing is gesteld en waarin enkele hoofdthema's uit dit onderzoek weerklinken.

³⁰ Zoals Wolfes opmerkt, kan de boodschap van Schleiermachers preek niet tot een *eng* nationalisme gereduceerd worden:

“Es entspreche den 'deutlichsten Bestimmungen der Natur', wenn sich das nationale Gefühl lediglich auf ein einzelnes Vaterland beziehe. Doch ist damit, wie Schleiermacher im Verlauf seiner Predigt mehrfach betont, keine nationalistische Engführung verbunden.” (Wolfes, 2004a, p.190)

Mak thematiseert om te beginnen het trekken van parallellen tussen historische en actuele gebeurtenissen. Aanleiding voor het artikel vormde de herinnering die Job Cohen ophaalde aan zijn Joodse moeder. Cohen vergeleek de uitsluiting van moslims nu, met de uitsluiting van Joden in de jaren dertig van de vorige eeuw. Mak noemt twee contraire posities die ingenomen kunnen worden ten opzichte van de legitimiteit van historische vergelijkingen. In de eerste houding wijst Mak met name op het problematische karakter van dergelijke vergelijkingen: “De geschiedenis herhaalt zich nooit op dezelfde manier” (Mak, 2010, p.10). Dat maakt dat eenvoudige vergelijkingen met het Nationaal-socialisme en het fascisme niet opgaan; gebeurtenissen moeten in hun tijdsspecifieke context geplaatst worden. Tegelijk betoogt Mak dat je de geschiedenis ook nooit kunt wegsluiten “als een verhaal dat niet meer relevant is” (ibidem).

In de manier waarop Mak vervolgens verbanden legt tussen het heden en het verleden vallen twee aspecten op. Ten eerste klinken in Maks algemene formulering van de hedendaagse problematiek en de vergelijking hiervan met de jaren dertig thema's en begrippen door, die wij ook in de analyse van Schleiermachers preek zijn tegengekomen. Het gaat om insluiting en uitsluiting van mensen en groepen, om het 'eigene' aan de hand waarvan een gemeenschap zichzelf definiëert, met name in tijden van onzekerheid en verwarring, om de dichotomie die gecreëerd wordt tussen een homogene meerderheid en een minderheid die tot een probleem wordt bestempeld en om de rol die religie daarin speelt. Mak ontkent de specifieke historische verschillen niet en waarschuwt voor het trekken van “goedkope analogieën”. Maar daar stelt hij tegenover dat er in de geschiedenis wel degelijk terugkerende patronen en mechanismen te herkennen zijn. Mak wijst op het werk van de psycholoog Ervin Staub, die in zijn onderzoek naar gewelddaden tegen minderheden in verschillende tijden en plaatsen telkens dezelfde elementen signaleert, waaronder een “cultuur die bang en in de war is (...) ; een toenemende tendens om alle heil te zoeken in het eigene; (...) het wegzetten van al degenen die dat ideaal in de weg staan als 'vijanden' en 'verraders’” (ibidem).

Mak noemt bovendien het “sociologische verschijnsel van *blaming the victim*, het onschuldige slachtoffer tot schuldige bestempelen” (ibidem).

Ook beroept hij zich op een essay van Menno ter Braak uit 1937, waarin deze het verschijnsel van de rancune als een essentieel onderdeel van onze cultuur noemt. Het ressentiment dat in de jaren dertig op de Joden werd botgevierd zou volgens ter Braak evengoed een andere zondebok kunnen treffen. Volgens Mak had dit essay “met een paar wijzigingen, gisteren geschreven kunnen zijn” (ibidem).

Een tweede aspect dat opmerkelijke gelijkenissen vertoont met Schleiermachers woorden, heeft betrekking op de beeldspraak die in het artikel voorkomt. Mak stelt dat de zorgen van Cohen door een grotere groep, met name ouderen, worden gedeeld. Maar ook historici en anderen die goed bekend zijn met de jaren dertig, ervaren volgens Mak deze onrust. Mak vat dit gevoel van onrust in beeldspraak zoals “alarmbellen rinkelen” en “waarschuwinglichten springen op rood” (ibidem). Ook in zijn poging om de overeenkomst tussen de sfeer in onze hedendaagse samenleving en de sfeer in de jaren dertig te vangen, grijpt Mak terug op een opvallend beeld. Mak citeert een column uit het christelijk familieblad *De Spiegel* van 8 maart 1938, om de vergelijking tussen de beginfase van de uitsluiting van de Joodse gemeenschap met de moslims nu, te verduidelijken.

Onder de kop *Waarheen met de Joden?* wordt het verhaal verteld van een Joodse gast, die op bezoek komt in het huis van een gereformeerde familie. De gast wordt ontvangen door de vader des huizes en vervolgens vindt er een gesprek plaats aan de “gereformeerde familietafel” (ibidem). In het gesprek wordt de gast geconfronteerd met onverbloemde vooroordelen: “Toch valt het niet te ontkennen, dat naast veel goeds, de Joden ook dikwijls cultuurbedervers zijn van de eerste rang” en “Hoe kan een Jood zich ooit Nederlander voelen?” en “Daar zaten we plotseling midden in het joden-vraagstuk, een vraagstuk waarmee vrijwel de gehele wereld zich bezighoudt” (ibidem). Het alledaagse tafereel van een schijnbaar normaal gesprek aan tafel maakt de uitsluiting van de Joodse minderheid pijnlijk duidelijk en concreet.

Het was ook een gesprek uit dezelfde jaren dertig, waarin Felix Welsch zijn visie op de tragiek van de rol van de Joden als 'gasten' ontvouwde, die Max Brod in zijn biografie van Heinrich Heine heeft opgetekend. Menno ter Braak heeft een boeiende recensie van deze biografie geschreven, getiteld *Heine gezien door Brod* (1935). In deze boekbespreking laat ter Braak zien hoe Brod zich verhoudt tot het vraagstuk van identiteit en gemeenschap. De opmerkelijke positie die Brod kiest zou gelezen kunnen worden als een aanzet om de doorgaans rigide tegenstelling van nationalisme enerzijds en universalisme/kosmopolitisme anderzijds en de manier waarop Schleiermacher en Badiou Paulus lezen opnieuw te overdenken:

Aan zijn beschouwingen over Heine's positie als Jood tussen Duitse en Franse cultuur in (hij schat Heine als zodanig zeer hoog!) knoopt Brod enige interessante bespiegelingen vast over ras, nationaliteit en universaliteit. Brod behoort tot degenen, die aan ras en nationaliteit een beperkte geldigheid toekennen; zijn standpunt noemt hij noch nationalistisch, noch kosmopolitisch, maar ‘nationaal-humanistisch’.
(1949, pp. 393-394)

Literatuurlijst

- Abrams, M. H. (1953/1971). *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*. London: Oxford University Press.
- Badiou, A. (1997/2009). *Die Begründung des Universalismus* (H. Jatho, Trans.). Zürich Berlin: Diaphanes Verlag.
- Beiser, F. C. (1992). *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Beiser, F. C. (2003). *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Böll, H. (1956). *Wanderer, kommst Du nach Spa...* München: Paul List Verlag.
- Borgman, E., ten Kate, L., & Philipsen, B. (2007). A Triptych On Schleiermacher's On Religion. *Literature & Theology*, 21(4), 381-416.
- Braak, M. ter. (1949). Heine gezien door Brod *Verzameld werk* (Vol. 5, pp. 390-394). Amsterdam: G.A. van Oorschot.
- Brod, M. (1935). *Heinrich Heine*. Berlin-Grunewald: Non Stop-Bücherei.
- Burke, K. (1941). Four Master Tropes. *The Kenyon Review*, 3(4), 421-438.
- Burke, K. (1950/1969). *Rhetoric of Motives* Berkeley: University of California Press.
- Burke, K. (1970). *The Rhetoric of Religion; Studies in Logology*. Boston: Beacon Press.
- Celan, P. (1975). *Gedichte in zwei Bänden* (Vol. I). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Crouter, R. (2005). *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
- Dawson, J. F. (1966). *Friedrich Schleiermacher the Evolution of a nationalist*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Derrida, J. (1972). *Les fins de l'homme Marges – de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deutsche Bibelgesellschaft (2003). *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*. Stuttgart.
- Dilthey, W. (1870). *Leben Schleiermachers*. Berlin: Georg Reimer.
- Doorman, M. (2004). *De Romantische Orde*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Duyndam, J. (2006). Filosofische bronnen van ethiek: Aristoteles, Kant, Levinas. Unpublished werkcollege. Universiteit voor Humanistiek.
- Finkelde, D. (2007). *Politische Eschatologie nach Paulus: Badiou - Agamben - Zizek - Santner*. Wien: Turia + Kant.
- Frank, M. (1982). *Der kommende Gott: Vorlesungen über die neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harenberg, B. (Ed.) (1984) *Chronik der Menschheit*. Dortmund: Chronik Verlag.
- Heidegger, M. (1949/2000). *Über den Humanismus* (10 ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Ijsseling, S. (1976). *Rhetoric and Philosophy in Conflict: an historical Survey*. Den Haag: Martinus Nijhof.
- Jaeschke, W. (2006). Schleiermacher als politischer Denker. In A. Arndt, U. Barth & W. Gräb (Eds.), *Christentum-Staat-Kultur: Akten des Kongresses der internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006* (pp. 303-316). Berlin: Walter de Gruyter.

- Jaeschke, W. (2010). *Hegel Handbuch: Leben-Werk-Schule* (2. ed.). Stuttgart Weimar: J.B. Metzler Verlag.
- Kant, I. (1784/1968). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Kants Werke Akademie Textausgabe* (Vol. VIII, pp. 33-42). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kate, L. ten. (2007). Intuitions of the other: an analysis of Anschauung in Schleiermacher's On Religion – with references to Kant. *Literature and Theology*, 21(4), 382, 393-403.
- Kate, L. ten., Bremmer, R., & Warrink, E. (2007). *Encyclopedie van de filosofie. Van de Oudheid tot vandaag*. Amsterdam: Boom.
- Kluckhohn, P. (1966). *Das Ideengut der deutschen Romantik* (Vol. 5). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Koselleck, R. (1972). Einleitung. In O. Brunner, W. Conze & R. Koselleck (Eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (pp. V-XXVII). Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Kremer, D. (2007). *Romantik. Lehrbuch Germanistik* (Vol. 3.). Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler Verlag.
- Lacoue-Labarthe, P. (2003). *Die Nachahmung der Modernen*. (T. Schestag, Trans.). Basel: Urs Engeler Verlag.
- Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.-L., & Lang, A. M. (1978). *L'Absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*. Paris: Éditions du Seuil.
- Mähl, H. J. (1965). *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Band 7*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Mak, G. (2010, 30 december 2010). Geschiedenis herhaalt zich nooit op dezelfde manier. *NRC Handelsblad*, from <http://www.geertmak.nl/nl/Commentaren/496.html>
- Man, P. de. (1984). *The Rhetoric of Romanticism*. New York; London: Columbia University Press.
- Nowak, K. (1986). *Schleiermacher und die Frühromantik: eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Philipsen, B. (2007). Inoculations of the Other: The Rhetorics and Politics of Religious Formation in Schleiermacher's On Religion. *Literature and Theology*, 21(4), 381-393.
- Redeker, M. (1968). *Friedrich Schleiermacher: Leben und Werk <1768-1834>*. Berlin: de Gruyter.
- Schleiermacher, F. (1834). Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört. *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke: Zweite Abtheilung Predigten* (Vol. I, pp. 223-238). Berlin: G. Reimer.
- Schleiermacher, F., & Arndt, A. (1799/2004). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Schleiermacher, F., & Crouter, R. (1988). *On Religion: speeches to its cultured despisers*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- Schulz, G. (Ed.). (1987). *Novalis Werke. Studienausgabe*. München: C.H. Beck.
- Wolfes, M. (2004a). *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft: Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit*. Berlin; New York: W. de Gruyter.
- Wolfes, M. (2004b). *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft: Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit*. Berlin ; New York: W. de Gruyter.
- Ziolkowski, T. (2006). *Vorboten der Moderne: Eine Kulturgeschichte der Frühromantik*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Appendix I: Samenvatting

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) heeft het denken over de verhouding tussen religie en samenleving op een grondleggende manier bepaald. De receptie van Schleiermachers werk laat zijn homilieën veelal onderbelicht. Juist hier treedt de politieke dimensie van zijn denkbeelden over gemeenschap en religie naar voren. Dit geldt met name voor de preek van 24 augustus 1806, met de titel *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört*.

In dit onderzoek wordt de betekenis van bovengenoemde preek op drie manieren kritisch onderzocht. In het eerste hoofdstuk wordt *Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht...* in de ideeën- en politiekhistorische context van de (vroege) Duitse Romantiek geplaatst. De eerste paragraaf brengt de filosofische, sociale, esthetische, religieuze en politieke thema's samen, die het romantische discours kenmerken. De tweede paragraaf geeft een korte schets van de politiek- historische context van Pruisen rondom 1800.

Ten tweede kan ook een retorische analyse helpen om de betekenis van een historische tekst te vatten. Deze benadering staat in het tweede hoofdstuk centraal. De eerste paragraaf is een korte samenvatting van de preek. De tweede paragraaf geeft een retorische analyse van de sleutel troep van “das Haus” aan de hand van vier tekstfragmenten. In de derde paragraaf wordt de retorisch-tropologische constructie van de preek geconfronteerd met enkele kernideeën uit het werk van de filosoof, linguïst en literatuurwetenschapper Kenneth Burke (1897-1993).

In de slotbeschouwing wordt de vraag naar de betekenis van Schleiermachers preek op een andere manier gesteld: Op welke manier - en onder welke voorwaarden - kan een historische tekst relevant zijn voor een beter begrip van actuele vraagstukken rondom identiteit, gemeenschap, (wereld)burgerschap en nationalisme. Het belang van contextualiseren en retorica als onontbeerlijke analyse-instrumenten voor de humanistiek wordt daarbij opnieuw onderstreept. Zij maken een kritische houding mogelijk, die weerbaar maakt tegen reductionistische posities in actuele debatten die geen recht doen aan de complexiteit van de problematiek. Zo wordt de mogelijkheid geschapen om starre polaire tegenstellingen open te breken en tussenposities (opnieuw) denkbaar te maken.

Appendix II: Preek

Schleiermacher, F. (1834). Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört. *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke: Zweite Abtheilung Predigten* (Vol. I, pp. 223-238). Berlin: G. Reimer.

III.

Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht,
wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen
Vereinigung hängt, der er angehört.

Es ist schon seit geraumer Zeit eine gewiß nicht wenig begründete Klage über Mangel an Gemeinſinn unter uns. Nicht nur daß sich etwa die Zahl der lasterhaften mehrt, welche zum Widerstand gegen die Kraft der Sitte, der öffentlichen Meinung und wo möglich der Gesetze mit einander verbunden sind; nicht nur daß der eigennützigen so viele sind, welche, ohnerachtet es kein Band giebt, das sie unter sich vereinigt, doch jeder für sich durch Trägheit, durch Gleichgültigkeit, durch Abwendung alles dessen, was einige Aufopferung heischen könnte, durch jede Art des heimlichen Krieges gegen das allgemeine Wohl denen, die es befördern wollen, im Wege stehn: sondern das ist das Uebel, daß auch unter den besseren selbst eine Denkungsart herrschend ist, bei welcher keine lebhafteste Sorge für die öffentlichen Angelegenheiten, keine eifrige Theilnahme an den Schicksalen des Gemeinwesens statt finden kann. Man hält den bürgerlichen Verein für eine kunstreiche Maschine, um von außen die Gewalt abzuhalten und von innen den nachtheiligen Folgen fehlerhafter Neigungen entgegenzuarbeiten, die also nur zum besten der einzelnen da ist, damit deren besondere Thätigkeit ungestört fortgehen könne, wobei es denn zufällig sei und gleichgültig, ob mehrere oder weniger, ob diese oder andere Menschen unter ein und dasselbe Gesetz befaßt und von ihm beschützt werden. Nur denjenigen, so meint man, denen das öffentliche Wohl unmittelbar anvertraut ist, ge-

flenne es, an allem dahin gehörigen einen lebhaften Antheil zu nehmen; für alle andere aber sei eine eifrige Vaterlandsliebe nur eine beschränkende Gesinnung. Denn es könne nicht das beste sein, sich an dasjenige allein zu halten und es für das höchste anzusehen, was so scharf die Menschen trennt und immer neuen Unfrieden auf der Erde ausstüet, der nur um so fester einwurzele, je mehr jedes einzelne Mitglied eines Volkes von jener Empfindung beseelt sei. Vielmehr gezieme es uns übrigen, mit unserer besonderen Thätigkeit, mit unserer höchsten Liebe das ganze Geschlecht der Menschen zu umfassen und durch Weltbürgerinn uns über das beschränkende, was jedes Gemeinwesen unvermeidlich mit sich führt, zu erheben. So wirft man unbedachtsam die Sache selbst mit ihren Fehlern, als ob diese ihr Wesen ausmachten, zusammen, als ob ein so köstliches Gut, weil es eben unvollkommen ist, dürfte als ein nothwendiges Uebel angesehen werden. Man vergißt, daß eben die eifrigste Vaterlandsliebe diejenige wäre, die das Gemeinwesen von allen Gebrechen, welche wie Selbstsucht und Ungerechtigkeit erscheinen und welche nur durch Unbekümmerniß der besseren immer verderblicher um sich greifen, so viel als möglich zu heilen suchte; man vergißt, daß nur in den wenigsten Zweigen seiner Thätigkeit dem Menschen vergönnt ist, über die Gränzen seines Vaterlandes hinaus zu wirken, und daß er durch die deutlichsten Bestimmungen der Natur immer an dieses gewiesen bleibt; man vergißt, daß nach den Anordnungen des Höchsten, eben wie das Meer am schärfsten sondert und zugleich am wirksamsten vereinigt, so auch hier das trennende, recht gebraucht, das kräftigste Verbindungsmittel werden muß. Hierzu wird gewiß wahre Vaterlandsliebe immer wirken; und ein verkehrtes Lob, das er sich nicht zueignen will, ist es, was so oft vorzüglich dem Glauben der Christen ertheilt wird, als ob er, indem die kirchliche Verbindung über die bürgerliche gesetzt wird, den Eifer für letztere dämpfe und allmählig verschwinden mache. Laßt uns vielmehr sehen, wie dieser Glaube uns Anhänglichkeit und Dienst-eifer für das Vaterland empfiehlt, und laßt uns suchen ein Vorurtheil zu zerstreuen, das gewiß jetzt mehr als je mit den verderblichsten Folgen droht.

Text. Eph. 2, 19.

So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen.

Was hier der Apostel unmittelbar meint, betrifft allerdings nicht den bürgerlichen Verein, sondern die Kirche. Er wollte den Christen aus heidnischer Abstammung die Vorzüge zu Gemüthe führen, deren sie sich erfreuten. Die meisten von ihnen hatten zwar vorher schon mit der jüdischen Kirche in Verbindung gestanden, allein nur auf eine untergeordnete Weise, nicht mit gleichen Rechten wie die, welche geborene Mitglieder jenes auserwählten Volkes waren. Die Christen aus den Juden wollten größtentheils diesen Unterschied auch auf die christliche Kirche übertragen und nur diejenigen für vollkommene Mitglieder derselben gelten lassen, welche ganz der jüdischen Kirche waren einverleibt gewesen. Dagegen drang der Apostel überall, auch ohne einen solchen Uebergang, auf eine völlige Gleichheit aller gläubigen, mochten sie aus den Juden, oder mochten sie aus den Heiden sich gesammelt haben, und diese Gleichsetzung ist es, auf welche er sie als etwas wichtiges und dankenswerthes aufmerksam machen will. Allein eben um zu bezeichnen, wieviel besser dadurch ihr Zustand geworden sei, bedient er sich solcher Ausdrücke, welche sich bei andern Völkern ausschließlich und auch bei den Juden doch zugleich auf die bürgerliche Vereinigung beziehen. Wir können also hieraus deutlich abnehmen, daß auch auf diesem Gebiet er es für weit vorzüglicher gehalten, ein Bürger zu sein, der sich aller Rechte erfreut, der alle Verpflichtungen übernimmt und sich mit ganzer Seele dem Staat hingiebt, als ein Gast und ein Fremdling. Wie aber diejenigen, die dem bürgerlichen Verein nur halb angehören wollen, in der Meinung, sich über ihn und das was er leisten kann zu erheben, wie diese nur Gäste und Fremdlinge sind im Reiche Gottes, das wird sich uns zeigen, wenn wir die Vergleichung zwischen beiden verfolgend nach dem Sinne des Apostels beherzigen,

wieviel größer die Würde desjenigen ist, der in der engsten Verbindung mit einem Vaterlande lebt.

Wir finden in den Worten des Apostels selbst, der die Christen glücklich preiset als Gottes Hausgenossen und als Bürger mit allen Heiligen, Veranlassung in einer doppelten Beziehung hievon zu reden, einmal in Beziehung auf unser Verhältniß zu Gott und zweitens in Beziehung auf unser Verhältniß zu unsern Brüdern.

I. Indem der Apostel den Christen aus den Heiden zu Gemüthe führt, wie sie nur erst durch diese Gleichsetzung mit be-

nen aus den Juden wahrhaft Gottes Hausgenossen würden: so versteht er freilich hier unter dem Hause Gottes zunächst die Gemeine der Christen. Diese sah er, mehr als viele andere es thaten, immer durchaus als eine an, indem er aufs kräftigste allen Spaltungen entgegenwirkte. Hiernach nun scheinen diese Worte um so weniger geschickt, dasjenige, wovon heute die Rede sein soll, einzuschärfen, als es wol niemals nur Eine bürgerliche Vereinigung unter den Menschen geben kann. Allein wir dürfen uns nur fragen, da nun doch die christliche Kirche sich auf ähnliche Art und gewiß nicht frevelhafter Weise getheilt hat und nicht mehr Eine sein kann, ob derselbige Apostel, der so vielfältig die brüderliche Vereinigung anpreiset, der so dringend ermahnt, die Versammlungen nicht zu verlassen, ob er nicht auch unter den jezigen Verhältnissen am meisten diejenigen als Gottes Hausgenossen rühmen würde, welche am eifrigsten und thätigsten derjenigen unter den verschiedenen Kirchengemeinschaften anhängen, welche ihnen eben die angemessenste ist. Warum soll nicht auch dasselbe von dem Verein unter bürgerlichen Gesetzen gelten? und wem fallen nicht von selbst auch in dieser Beziehung die Worte Christi ein, In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen? Auch wir wollen als das Hauswesen Gottes nur die Gesamtheit aller vernünftigen Wesen ansehen; aber in dieser finden sich fast überall beide Arten der Verbindungen, die kirchliche und die bürgerliche, und von beiden gilt dasselbe, daß sie sich auf das verschiedenste gestalten und theilen und doch auch wiederum eins sind. Um diese Einheit aller müssen wir freilich wissen und sie fühlen, aber sie wird eben dann am besten, ja sie wird nur dann bestehen, wenn jede dieser verschiedenen Vereinigungen alles zu werden trachtet, was sie ihrer besonderen Natur nach sein kann und soll. Laßt uns also sehen, wie sich diejenigen gegen einander verhalten, welche dies anerkennen und darnach handeln, und diejenigen, die mit Hintansetzung des Vereins, dem sie zunächst angehören, nur unmittelbar im ganzen und für das ganze leben wollen.

Die Vereinigung zu einem gemeinen Wesen unter bestimmten Gesetzen finden wir überall auf den höheren Stufen der menschlichen Bildung. Wenn ein Theil unseres Geschlechtes zuerst eine solche Vereinigung stiftet, so halten wir das für einen der größten Fortschritte, die er machen kann; aber nie hat es eine höhere Bildung gegeben, welche über diese Vereinigung wieder hinausging, sondern wo ein solcher Verein aufgelöst ward, geschah dies

immer nur in Folge großer Verwirrungen und deutete auf den tiefsten Verfall. Auch läßt sich nicht denken, daß eine solche Auflösung zur zunehmenden Vollkommenheit gehören könnte. Gesellig ist der Mensch erschaffen und einzeln nicht hinreichend, das auszuführen, was er in sich und um sich her bilden soll; vielmehr kann man sagen, mit einem je größeren Gegenstande er es zu thun hat, eine um so stärkere und ausgebreitetere Vereinigung der Kräfte erheischt er auch. Zu dieser gehört aber, daß die Glieder derselben sich unter einander verstehen und sich auf gewisse Weise kennen. Eben deshalb kann nie eine solche Vereinigung das ganze menschliche Geschlecht umfassen; sondern wie die Einrichtung selbst, so nothwendig ist auch durch die Natur des Menschen ihre Vielheit: denn sie beruht auf den geheimnißvoll bleibenden Eigenthümlichkeiten, auf der verschiedenen Lebensweise und auf der Sprache vorzüglich, welche ganz bestimmt jedes Volk von den übrigen absondert. Nur inwiefern mehrere solche Vereine in einer gewissen Gleichförmigkeit neben einander bestehen, genießt das ganze ein ruhiges Dasein. Wahrhafte Zerstörungen derselben finden wir immer nur zu jenen merkwürdigen Zeiten, wo die wesentlichen Verhältnisse eines bedeutenden Theiles unsers Geschlechtes sich ändern oder umkehren sollen, wo eine gewisse Stufe der Bildung abgelebt ihr Ende erreichen soll, kurz wo ein großer Abschnitt in der Geschichte der Menschen nahe ist. Dies alles bezeugt uns hinlänglich, diese Mehrheit bürgerlicher Verbindungen gehöre unter die wesentlichsten, bleibendsten Ordnungen in dem Hause Gottes; und in dieser Voraussetzung nun verhalten sich in der That die treuen acht vaterlandsliebenden zu jenen unglaublich und unmuthig zurückgezogenen, oder flüchtig oben hinausfahrenden, wie Hausgenossen zu Gästen und Fremdlingen, man sehe nun auf die Einsichten, welche sie sich vom Hause Gottes erwarben, oder auf die Geschäfte, welche ihnen darin zu verrichten obliegen.

Ein Fremdling ist derjenige, der überhaupt unstät und heimatlos in der Welt umhergetrieben, oder für eine Zeitlang aus seinem eigentlichen Kreise entfernt, in eine ihm unbekannte Vereinigung von Menschen auf eine vorübergehende Art gastlich aufgenommen wird. Allein diese Verbindung ist immer eben so oberflächlich, als sie vorübergehend ist, auch in Beziehung auf die Kenntniß, welche der Fremdling von dem inneren, alles beseelenden Geiste des Hauses erlangt. Er wird zwar leicht im allgemeinen erkennen, inwiefern das Leben edlerer Art ist oder niedriger, inwiefern Liebe oder Strenge das ganze regiert, inwiefern man den Sinn des Hausvaters versteht und seine Gebote beob-

achtet oder nicht; er wird erkennen, welcher Grad von Thätigkeit und Zusammensetzung sich beweise in der Unterwürfigkeit der Glieder unter das Haupt: aber wie nun eben dieses Haupt sich die einzelnen Glieder gebildet habe, jedes zu seiner eigenen Ver- richtung, mit welcher Weisheit es die natürlichen Anlagen benutzt und entwickelt, das wird dem Fremdlinge fremd bleiben. Das Ebenbild der Eltern in den Kindern, ihre gemeinschaftlichen Züge entdeckt auch der Fremdling leicht: aber wie ihre Eigenthümlich- keiten in ihrer gemeinschaftlichen Abstammung gegründet sind, wie eben diese vorzüglich durch die Ordnungen und die Lebensweise des Hauses gepflegt werden, dies einzusehen, dazu gehört mehr, als ein wenn auch noch so langer gastlicher Verkehr. Der Fremdling wird an den Sitten des Hauses das eigenthümlichste und auffallendste leicht zuerst entdecken: allein wie und warum sie durch das Haupt der Familie nicht willkürlich, sondern nothwen- dig so geordnet sind, wie sie auf das innerste des thätigen Lebens wohlthätig einwirken, dies wird keiner verstehen, so lange er Gast bleibt und nicht etwan in ein näheres Verhältniß tritt, das ihn gewissermaßen zum Mitgliede der Familie macht. Ist nun die Vertheilung der Menschen in Völker und Staaten eine so we- sentliche Ordnung in dem Hause Gottes, wie sie uns allen er- scheint: so kann auch, wer ihr nicht den rechten Werth beilegt, sondern sie nur für eine Nebensache ansieht, von der Art wie Gott sein großes Hauswesen regiert das meiste nicht verstehn. Er kann wol im einzelnen die Spuren seiner Weisheit entdecken, und erkennen, wie er die Menschen allmählig zur Tugend und überhaupt zur Aehnlichkeit mit sich zu erheben sucht; er kann, wenn er einen besonderen Theil der menschlichen Bestimmung sich zum Augenmerk nimmt, diesen wol in allen seinen äußeren Schiff- salen verfolgen: aber alles große und der innere Zusammenhang in der Geschichte der Menschen muß ihm verborgen bleiben oder verworren erscheinen, weil eben das größte am genauesten mit dieser Anordnung zusammenhängt. Wie eben durch diese Ver- theilung der Menschen in so große Massen die einzelnen Züge der menschlichen Natur erst recht im großen kenntlich heraustre- ten; wie jedes Volk eine besondere Seite des göttlichen Ebenbil- des darzustellen durch seine besondere Einrichtung und durch seine Lage in der Welt bestimmt ist; wie jedes auf seine eigene Weise und in einem besonderen Gebiet die Rohheit der Natur zu bän- digen und die Herrschaft der Vernunft zu befestigen strebet: wer das begreift, der muß auch jene Anordnung lieben, dem muß ja grade darin, daß er seinem Vaterlande angehört, seine größte Be-

stimmung in der Welt klar werden, dem müssen ja die kleinen Mißverständnisse die aus dieser Absonderung entstehen gegen die große Bedeutsamkeit derselben gänzlich verschwinden; und eben so gewiß wer zu dieser Gesinnung nicht gelangt ist, der kann auch jenes nicht begreifen, der ist von der klaren und großen Einsicht in das Hausregiment Gottes ausgeschlossen und nichts als ein Fremdling, der nur das einzelne und das äußere begreifen kann. Denn warlich, wenn in der sichtlichen Welt nichts zu sehn wäre als was man verstehen kann, auch, wenn man von diesen großen Vereinigungen der Menschen hinwegsieht, nichts als was die einzelnen darbieten, insofern in ihnen der Stempel ihres Volkes vermischt ist: so würden wir überall nur das kleinste sehen, was mit unbewaffnetem Auge kaum richtig gesehen werden kann, nur die Bildungen des göttlichen Geistes in dem beschränkten Raume und den kleinen Zügen des einzelnen Lebens. Und wiewol Gott allerdings auch im geringen erkannt werden kann: so können doch wir, deren Wissen überall Stückwerk ist, das kleine in diesem Sinne nur verstehen, wenn wir das früher erkannte große damit zusammendenken. Und wie uns der in der natürlichen Welt ein Fremdling dünkt, der zwar mit dem kleinen und einzelnen vertraut zu sein scheint, dem aber die großen allgemeinen Verhältnisse der Natur unbekannt sind: so ist auch in der sittlichen Welt, in dem Hauswesen Gottes der gewiß nur ein Fremdling, was seine Kenntniß anbetrifft, der über der Anmuth des besonderen die Erhabenheit und Wichtigkeit des großen aus den Augen verliert.

Aber nicht nur was seine Kenntniß von dem Hause Gottes, sondern auch was seine Geschäfte darin betrifft, kann man einen solchen nicht für einen Hausgenossen ansehen, sondern nur für einen Fremdling.

Fremdlinge haben sich in einem wohlgeordneten Hauswesen immer einer freundlichen Aufnahme zu erfreuen; aber die Liebe, die man ihnen widmet, ist nicht ohne ein gewisses bedauerndes, mitleidiges Gefühl darüber, daß es ihnen an einem eigentlichen Geschäftskreise fehlt. Sie werden eingeladen bei allerlei freudigen Gelegenheiten, sie nehmen Theil an den geselligen Vergnügungen des Hauses, helfen sie verschönern und sinnen zur Dankbarkeit dafür auf mancherlei kleine Dienstleistungen: aber an den eigentlichen Geschäften nehmen sie keinen Theil, wesentliche Dienste für den Wohlstand des Hauses werden ihnen weder angemuthet noch verstattet, vielweniger daß man sich an sie wendete in außerordentlichen Fällen von Gefahr oder Bedrängniß. Nicht anders

scheinen diejenigen in der Welt daran zu sehn, welche den schönen Trieb nicht in sich fühlen, mit ganzer Seele dem Volke sich anzuschließen, dem sie angehören. Sie genießen durch die Güte Gottes die Annehmlichkeiten des Lebens, die leicht aus kleinen Verhältnissen entspringen; sie tragen, wenn sie Talente besitzen, das ihrige bei um diese Freuden auch andere genießen zu lassen; sie leisten, wenn sie sonst rechtliche Menschen sind, gleichviel wo sie sich eben befinden, der Gesellschaft den Gehorsam, durch den die meisten Störungen verhütet werden, und den einzelnen die Dienste, die der einzelne darbringen kann: aber auf alle großen Angelegenheiten des Hauses Gottes sind sie ohne Einfluß, und diese bleiben ihnen fremd. Denn alles große erfordert auch eine größere Masse von Kräften, die der Mensch nur in der Vereinigung mit andern findet, und die rechte Wurzel aller solcher Vereinigungen, die ihnen allein Leben und Dauer sichert, ist die gegenseitige Anhänglichkeit, das brüderliche Gefühl derer unter einander, die Ein Volk bilden. Wessen Kurzsichtigkeit oder Hochmuth dieses zu klein ist, wer, anstatt auf sein Volk und mit seinem Volke zu wirken, sich weiter ausstreckt und es gleich auf das ganze des menschlichen Geschlechts anlegt, der wird in der That erniedriget, anstatt erhöht zu werden. Denn wer jene große Haltung, jene mächtige Hülfe verschmäht, kann doch auf das ganze unmittelbar nicht anders wirken, als indem er als einzelner auf einzelne wirkt. Was er mit seinen ihm eigenen Kräften vermag, das und nicht mehr wird er ausrichten; was er durch einzelne vorübergehende Einflüsse auf die Empfindung anderer erreichen kann, das wird sein Werk sein. Ihr seht, es kann nicht anders sein der Natur der Sache nach, aber fragt auch die Erfahrung, ob es anders ist. Die so nur mit weltbürgerlichem, nicht mit bürgerlichem Sinne erfüllt auftreten, was haben sie wol hervor gebracht, als einzelne Verbesserungen in Dingen, die zur Bequemlichkeit dienen, zum Erwerb, zur Sicherheit? was wirken sie selbst auf dem Wege, auf welchem der Mensch noch am weitesten reicht, durch mündliche und schriftliche Mittheilung ihrer Gesinnungen und Einsichten anderes, als eben froheren Genuß, vielleicht richtigeren Verstand, vielleicht ein feineres Gefühl in dem eng abgeschlossenen Kreise des häuslichen Lebens, so weit es eben durch das, was der ganzen gesitteten Welt gemeinschaftlich ist, und das ist immer das unbestimmtere, oberflächlichere, kann erregt werden? wem zeigen sich solche Menschen verwandter in ihrem ganzen Wesen, als auf irgend eine geheime Art immer denen, die wegen eines unkräftigen Sinnes, wegen eines unüberwindlichen Mangels an

Tüchtigkeit und Beharrlichkeit sich keines Vaterlandes erfreuen. Alle dagegen, die Gott zu etwas großem berufen hat, nicht nur in solchen Dingen, welche unmittelbar den Gewalthabern unter den Völkern obliegen in Zeiten der Ruhe wie des Krieges, sondern auch in solchen, die am wenigsten an diese Grenze gebunden zu sein scheinen, in dem Gebiete der Wissenschaften, in den Angelegenheiten der Religion, sind immer solche gewesen, die von ganzem Herzen ihrem Vaterlande und ihrem Volke anhängen und dieses fördern, heilen, stärken wollten, solche, welche die Verbindung liebten, in der sie erhöhte Kraft, bereite Werkzeuge, willige Freunde nothwendig finden mußten, solche, die auch in sich selbst den eigenthümlichen Sinn ihres Volkes für das vortrefflichste hielten. Und nicht nur die auserwählten Rüstzeuge Gottes, sondern alle, denen er nur irgend ein bedeutendes bestimmtes Geschäft auftragen soll, müssen so gesinnt sein; ja eben das beste, was jeder verrichtet, wird immer das sein, dem dieser gemeinsame Sinn aufgedrückt, was im eigenthümlichsten Geiste seines Volkes gedacht und gethan ist. Und nur diejenigen, welche so die Ordnungen Gottes verstehen, welche so in ihnen leben, welche er so anstellen kann in seinem Hause, sind nicht nur Gäste, sondern auch Hausgenossen.

II. Denselben Unterschied nun werden wir auch finden, wenn wir auf das Verhältniß sehen, in welchem der einzelne zu den übrigen Mitgenossen des Hauses Gottes steht, auch hier werden wir einen Gegensatz finden zwischen Gästen und Bürgern. Der Apostel will die enge Verbindung beschreiben, in welcher ohne allen Unterschied der Abstammung jeder Christ mit allen übrigen sich befinden soll. Wir wissen, wie genau diese nicht nur gewünscht und vorgeschrieben wurde, sondern wie sie auch wirklich so in jenen Zeiten bestand, wie alle Empfindungen der genauesten Freundschaft, unwandelbares Vertrauen nemlich, zärtliche Anhänglichkeit, treue Theilnahme allen Christen unter einander gemein waren. Und indem Paulus diese beschreiben will, weiß er keine treffendere Bezeichnung, als die, sie sollten nicht wie Fremdlinge mit den Heiligen sein, sondern wie Bürger. Er will beschreiben, wie Christen nicht gegen alle, sondern unter einander gesinnt sein und zu Werke gehn sollten, und dies war die höchste und thätigste Liebe; also muß er auch das für die höchste Treue und die lebendigste Theilnahme gehalten haben, nicht was der Mensch gegen jeden andern als derselben Gattung angehörig, sondern was er gegen die, welche ihm die nächsten sind, als Bürger ausübt. Laßt uns demnach sehen, wie dasjenige, was wir auch

an dem brüderlichen Verein der Christen am werthesten achten und am meisten bewundern, nemlich die innige, unwandelbare Liebe und die treue unermüdete Theilnahme an gemeinsamen Angelegenheiten, dem Menschen zuerst und im allgemeinen nur durch das bürgerliche Verhältniß möglich wird.

Um die Liebe und Treue der Gäste und Fremdlinge ist es ein wunderlich Ding; auch wenn sie sich noch so wohl unter den Menschen befinden, sind sie selten mit ganzem Herzen da wo sie sind, weil sie doch, wieviel man auch für sie thue, an dem inneren Gehalt des Lebens eigentlich keinen Antheil nehmen. Alles was man ihnen mit zu genießen giebt, ist doch immer nur das oberflächliche, der Glanz von Fröhlichkeit und Liebenswürdigkeit, der sich nach außen hin verbreitet. Die heiligsten Augenblicke im innern der Familien, wo bei besonderen Veranlassungen die Herzen sich der Liebe aufs neue bewußt werden, wo an Schwachheiten des einzelnen oder an bewiesener Kraft und Tugend alle gerührt Theil nehmen, wo man sich zu Gefahren stärkt, wo man Schmerzen mit einander theilt, alle diese bleiben ihnen verborgen: und so haben sie nichts, was ihr Herz tief bewegt und es mächtig ergreift und so sie fester und inniger an andere bindet. Daher bemerkt man an denen, welche lange Zeit Fremdlinge gewesen sind, daß sie sich mit leichten, geringen Eindrücken begnügen, stärkerer Bewegungen des Gemüthes aber ungewohnt und vielleicht unfähig werden. Daher ist es im ganzen so wahr, was man von ihnen sagt, daß sie den Zugvögeln gleichen, die im Frühling kommen und gehen wenn der Winter naht, denn ihre Zuneigung ist nicht stark genug, um sie auch in trüben Zeiten fest zu halten. Ganz eben so ist es nun mit denen beschaffen, welchen es an bürgerlichem Sinn und Liebe zum Vaterlande fehlt. Sie sind eben deshalb auch in diesem Sinne auf der ganzen Erde nur Gäste und Fremdlinge. Indem ihnen gerade jenes mittlere Gebiet verschlossen ist, welches alle Kräfte des Menschen in Anspruch nimmt und doch seinem Gefühl und seinem Verstand übersehlich ist: so haben sie für ihre Liebe nur das engste, die häuslichen Verbindungen nebst der vertrautesten Freundschaft, und das weiteste, nemlich das allgemeine Gefühl für alles was Mensch heißt. Aber wie ist doch das letztere so unbestimmt und leer, wenn es nicht durch jenes vermittelt ist! Machen wir uns doch ja nicht, durch schöne Worte verführt, hierüber eine Täuschung. Der Sache des menschlichen Geschlechtes dienen, die Beförderung der Tugend, der Vernunft, der Frömmigkeit im allgemeinen sich zum Wunsch und Ziel setzen, den einzelnen in dem Maas lieben

als er hiezu beiträgt, das ist herrlich. Aber wie kann sich denn jenes allgemeine Gefühl als Liebe zeigen, wenn nicht gegen diejenigen, die uns wirklich nahe treten, die in den Kreis unserer Thätigkeit fallen im Leben selbst? Umgeben uns nun die nicht am meisten und fordern uns auf, ihnen Beifall und Liebe zu schenken, die mit uns zu einem Volke gehören? Allein auch andre, können wir sie wol ganz kennen und alles liebenswürdige an ihnen lieben, wenn wir nicht auch auf das wichtige Verhältniß achten, was sie einem Volke eignet und mit einem Vaterlande verbindet? Ich weiß, hier eben erheben sich die Beschuldigungen, Vaterlandsliebe mache kurzsichtig, partiisch, nähre Vorurtheile gegen andere Völker und mache, daß man denen geringschätzig begegnet, die ihnen angehören. Aber ist das nicht die Unvollkommenheit der Menschen und keinesweges der Fehler der Sache? Wollen wir die Schwachheiten der Liebenden der Liebe anrechnen: welche Liebe müßten wir dann nicht verdammen und zwar die stärkste und innigste am meisten! Dasselbe klagen ja die ungläubigen gegen das Christenthum und die in der Welt durch Unglück oder Schuld vereinzelt gegen die Familienliebe. Vielmehr laßt uns gestehen, wer nicht von dem Werthe des eigenen Volkes durchdrungen ist und mit Liebe daran hängt, der wird auch an einem andern das nicht schätzen, wie schön und vollkommen er von dem Geiste seines Volkes durchdrungen ist, der kann auch nicht diese Liebe und Treue an einem andern lieben. Und wer nicht von der Bestimmung seines eigenen Volkes erleuchtet ist, der kennt auch nicht so den eigenthümlichen Beruf anderer Völker und kann also weder die rechte Freude haben an dem größten, was überall in der großen Sache der Menschheit geschieht, noch auch die rechte Liebe zu denen, die am eifrigsten daran arbeiten. Darum beschränkt sich auch die allgemeine Liebe derer, welche keine Vaterlandsliebe kennen wollen, auf die gewöhnlichsten guten Eigenschaften, welche sich, wenn ich so sagen darf, im kleinen Dienste des Lebens äußern. Darum sind sie größtentheils so weichlich empfindsam gegen alle Kleinigkeiten, welche sich da ereignen, und indem sie es schon für groß und herrlich halten, wenn sich einer in diesen stark und tüchtig zeigt, verlieren sie für ihre Bewunderung und Liebe das höhere Ziel aus den Augen. Und sehen wir auf die engsten Kreise des Lebens, wieviel verlieren sie, abgeschnitten von dem Volksfinn und der Liebe zum Vaterlande! wie wenig achtungswerth erscheint der Mann, der ohne diese Haltung mit seiner Thätigkeit herumschweift und doch immer nur kleines und beschränktes kann zu bezwecken scheinen, der

sich, da er alles große auffassen und anstreben sollte, schon gegen das gleichgültig zeigt, was ihm am nächsten liegt! wie matt ist eine Freundschaft, welche nur auf persönlichen Ähnlichkeiten des Gemüthes und der Neigungen beruht und nicht auf einem großen gemeinsamen Gefühl, um dessentwillen man auch das Leben selbst mit allen diesen zufälligen Uebereinstimmungen aufopfern könnte! wie verliert die Frau ihren größten Stolz, wenn sie nicht fühlt, daß sie auch dem Vaterlande Kinder gebärt und erzieht, daß ihr Hauswesen mit allen den Kleinigkeiten, die den größten Theil ihrer Zeit ausfüllen, einem größeren ganzen angehört und in dem Bunde ihres Volkes seine Stelle einnimmt, daß dessen Sinn sich darin spiegelt, dessen Kräfte sich darin vereinigen und aufs neue entwickeln! wie planlos und unsicher oder wie willkürlich und verkehrt muß die Erziehung sein, der dieses Maaß des vaterländischen Geistes fehlt bei der Entwicklung der Kräfte, diese Aussicht auf vaterländische Thätigkeit bei dem Hinarbeiten auf eine künftige Bestimmung.

Es bedarf gewiß nicht erst ausführlich das Gegenbild aufgestellt zu werden zu dieser Schilderung, um davon zu überzeugen, wie mächtig wahrer Volks- und Bürgerfönn nach allen Seiten hin wirkt, von dem Heiligthum der Ehe und der Freundschaft anfangend bis zu dem allgemeinsten, flüchtigsten Verkehr der Menschen mit einander, um jede Art der Liebe zu erhöhen und fester zu gründen, und wie ohne ihn gerade in den schönsten Empfindungen, in den heiligsten Bewegungen des Gemüthes der Mensch nur ein Gast sein kann und ein Fremdling. Nehmt noch hinzu, wie viele kleine Störungen der Liebe in allen Verhältnissen des Lebens uns verschwinden, wenn wir vorzüglich auf dieses große unser Augenmerk gerichtet halten, wie viel Beleidigungen gegen uns selbst wir da, ohne daß wir sie erst verzeihen dürften, gleich vergessen können, wo uns diese gleiche Liebe entgegenkommt, und wie uns also jeder andere Besitz der Liebe um so mehr gesichert ist unter diesem Schutz, als auch Treue in allen Verhältnissen immer da am besten gedeiht, wo die reinste Vaterlandsliebe herrscht; nehmt hinzu, welches große Gebiet der Liebe derjenige gewinnt, der an seinem Volke hält, und welcher ein unzerstörbares — denn was thut und giebt ein Volk nicht, damit es sein Leben rette: so muß auch gewiß derjenige, der sich dieser Vorzüge begeben hat, oder dem der Sinn dafür fehlt, in Absicht auf alles, was Liebe heißt, nicht einmal als ein Gast und Fremdling erscheinen, sondern als ein ganz dürftiger und beklagenswerther, der sich nur von den Brosamen nährt, die von der reichen Tische fallen.

Dasselbe gilt aber auch von der Gemeinschaft der Thaten, in welcher wir alle, wenn wir unser Leben wirklich ausfüllen und bereichern sollen, mit andern stehen müssen.

Der Mensch ist durch und durch gesellig und so eingerichtet, daß er nirgends allein stehn kann. Wir müßten unser Leben thatenlos verträumen, wenn wir uns mit demjenigen begnügen wollten, was wir allein ausrichten können. Denn wenn wir auch das eigenste recht genau betrachten, werden wir immer finden, daß fremde Kräfte mit darin geschäftig sind. Daher fühlen wir alle das zwiefache Bedürfniß, andere für unsere Thätigkeit mit zu gewinnen und in dieselbe hineinzuziehen und auch uns an andere so anzuschließen, daß wir in dem, was sie verrichten, auch unsere Thätigkeit mit erblicken. Eine solche Verbindung, wirb man sagen, findet jeder von Natur in seiner Familie und außerdem wir noch besonders in unserer kirchlichen Gemeinschaft. In einer wohleingerichteten Familie trägt jeder zu allem was geschieht etwas bei, wenn auch nur mittelbar dadurch, daß er an seinem Theil den Geist der Liebe, der Heiterkeit, der Ordnung erhält, bei dem allein die Geschäfte eines jeden gedeihen können; und jeder findet bei allen Hülfe und Unterstützung für das, was ihm besonders obliegt. Und welches Feld thätiger Gemeinschaft eröffnet uns nicht unsere Verbindung mit der Gemeine der Christen! Durch den Glauben bringt jeder sein Opfer der Thätigkeit dar und ist überzeugt, daß alle gleichgesinnten seine Helfer und Mitarbeiter sind, weil sie alle dasselbe Ziel vor Augen haben und in demselben Geiste handeln; durch den Glauben eignet jeder sich an alles schöne und gottgefällige, was im ganzen Umfang der Kirche geschieht, denn er kann sich das Zeugniß geben, daß alles was er thut jenem vorbereitend und unterstützend zu Hülfe kommt. Allein, meine Freunde, wenn wir nicht läugnen können, daß der enge Kreis des häuslichen Lebens die Bestimmung des Menschen nicht erfüllt und bald selbst unschmackhaft und leer wird, wenn nicht aus demselben eine weiter in die Welt eingreifende Thätigkeit hervorgeht; wenn wir uns zwar jenes gläubigen Mitwirkens und Mitgenusses als Christen herzlich und selig erfreuen, aber uns doch nicht läugnen können, daß der Glaube sich nur durch das Schauen bewährt, und daß er uns bald, wo nicht leer, doch wenigstens höchst unbefriedigend erscheinen müßte, wenn nicht eine äußere Gemeinschaft wirklichen Thuns, wirkliche Hülfsleistungen in bestimmten einzelnen Fällen uns jene innere und allgemeinere darstellten: so können wir nicht läugnen, daß uns diese beiden Verbindungen noch auf eine dritte hinweisen, und dies ist keine an-

bere als die, in welcher ein jeder mit seinem Volke steht. Ausgehend aus dem engen Gebiet ihres Hauses, stiften die Männer den Bund des Rechtes, der Geseze, der gemeinsamen Thätigkeit; alle im Geist vereinigend in Gott und Christo, führt auch die Kirche einen jeden, der erst fragen wollte, an welche von seinen Brüdern, die ihm im Geist alle gleich nahe sind, er sich nun zunächst zu wenden hätte, um wirklich zu Stande zu bringen was der Geist Gottes in seiner Brust ihm eingiebt, um nicht nur Herzen, sondern auch Hände und alle Kräfte zum gemeinsamen Werk zusammenzuthun, einen jeden solchen führt auch die Kirche zunächst zu denen hin, die mit ihm ein Volk ausmachen. Hierhin, würde sie sagen, bist du durch Gott selbst, der in den Veranstaltungen der Natur redet, gewiesen. Hier allein kannst du dich vollkommen verständlich machen, hier kannst du dich an ein gemeinsames Gefühl wenden und an gemeinsame Vorstellungen, so daß deine Gedanken sich deinen Brüdern empfehlen als solche, welche zugleich die ihrigen sind. Hier kannst du deine Entwürfe, wenn sie wirklich das gute und schöne betreffen, weil es sich in andern eben so gestaltet wie in dir, zur gemeinsamen Sache erheben. Hier findest du einen großen Kreis, den du aber, wenn es dir eifrig anliegt, mit allem was in demselben gutes und schlechtes im großen vorgeht, wol überschauen und dich mit allen deinen Kräften jeder guten Sache anschließen, jeder schlechten widersetzen kannst; du findest ein dir entgegenkommendes gleiches Gefühl und wirst gern aufgenommen als ein berechtigter zu jeder Mitwirkung. Hier kannst du für das gute wirken mit der vollen Kraft der Rede und der That, du kannst dich berufen auf die einwohnende gleiche Denkungsart, auf den angestammten Sinn derselben Vorfahren die alle verehren, auf die Bedeutung derselben Geseze denen alle unterworfen sind, auf tausend allen liebe und werthe und in ihr Leben eingreifende Einrichtungen, welche alle denselben Sinn ausdrücken und denselben Zwecken dienen, auf die auch deine Absichten und deine Ermunterungen hinauslaufen. Ja wenn jeder es für seinen Beruf halten muß, auch den Sinn für das gute überhaupt in denen zu wecken, denen er noch fremd ist, und wen er kann unter dem Gehorsam des göttlichen Gesezes zu versammeln: woran läßt sich jede Forderung der Vernunft besser anknüpfen, wodurch das Gemüth für alles höhere und edlere besser bearbeiten, als indem man aufregt das Gefühl von Ehre und Schande, von Anstand und Sitte, was sich in jedem Volke auf eine eigene Weise bildet und von jedem mit der Muttermilch gleichsam aufgenommen wird? So wie mancher Bürger weniger

die allgemeinen Gesetze in ihrer ursprünglichen Gestalt kennt, wol aber die besondern Ordnungen und Gebräuche seiner Kunst und seines Standes, in denen aber jene allemal mit enthalten sind, so kennt auch mancher Mensch weniger die Gesetze Gottes, die Vorschriften der Vernunft in ihrer allgemeinen Gestalt, aber was gilt und hergebracht ist und recht und schön unter seinem Volke, das kennt er, dadurch läßt er sich nicht nur leiten, sondern auch zu einem höheren Bewußtsein am leichtesten erheben.

Ja, meine Freynde, betrachten wir diese Vermehrung unserer Kräfte, welche aus der treuen Verbindung mit dem Vaterlande entsteht; übertäuben wir hier nicht durch verdrehte Klugeleien die Stimme der Natur: so müssen wir gestehen, nur der kann ununterbrochen in einer seinen Kräften angemessenen gottgefälligen Thätigkeit sein; nur der kann alle Pflichten erfüllen, alle Rechte ausüben, alle Vortheile benutzen und also einheimisch sein wie ein Bürger in dem Reiche Gottes, der es treu mit dem Volke hält und meint, dem ihn der Herr zugesellt hat. Wie verschwinden gegen ihn der Gast und der Fremdling mit ihrem unsichern, unstäten Thun! wie arm müssen sie sich vorkommen an gehaltvollen guten Werken, von wie wenigem Einfluß mit vielleicht den herrlichsten Kräften auf ihre Brüder, wenn sie sehen, wie der treue Bürger von seinem Vaterlande getragen und erhöht wird, wie er durch wechselseitiges Geben und Empfangen alles mitgenießt in Lust und Freude, alles beweget mit Muth und Kraft, in allem mitlebt als ein regsamer, geschäftiger, liebender Theil des ganzen.

Darum laßt uns nicht Gäste und Fremdlinge sein, sondern Bürger mit den Heiligen! Es ist eine gemeine Rede, wiewol sie, dem Himmel sei Dank, noch jung ist und nur einer schlechten erschlafften Zeit angehört, daß die wissenschaftlich gebildeten am wenigsten ein Vaterland hätten. Sie mag von denen herrühren, welche meinen, daß nur die Noth des Geschäftes den Menschen an seine Stelle fesselt; aber auch so ist sie falsch, denn alle wären dann eben so lose, bis auf die, welchen der Boden selbst ihre Arbeit ist und ihr Besiz. Aber nein, es ist nicht die Noth, die den Menschen festhält, sondern eine innere Lust und Liebe, ein angebornes gemeinsames Dasein, eine unzerstörbare Zusammenstimmung. Laßt uns alles das unsrige thun, um diesen Irrthum zu vertilgen; laßt uns zeigen, daß mit der klaren Einsicht in alle Verhältnisse der Menschen die Liebe zum Vaterlande nicht abnimmt, sondern zu. Fern von dem kleinlichen Hochmuth, der dieses Gefühl entehrt, laßt uns immer fühlen und bezeugen, daß

unser Wissen und Thun aus unserm Volk hervorgegangen sei und ihm angehöre. Auch in schlechten und unglücklichen Zeiten dies Gefühl und diese Ueberzeugung nicht zu verläugnen, lehren uns die höchsten Vorbilder des Glaubens. Christus wollte nicht das Licht seiner Lehre zu andern Völkern tragen, bis es dem seinen überall war dargeboten worden, und er ward nicht müde, seinem Volke zu sagen was zu seinem Frieden diene, ohnerachtet er zuletzt nur weinen konnte über dasselbe. Paulus rühmt sich, auch nachdem dasselbe Volk schon das Heil von sich gestoßen, noch seines vaterländischen Eifers und seiner Schmerzen. Aehnlich sind wir diesen Vorbildern durch unsern Beruf. — Denn wozu wir auch im einzelnen bestimmt sein mögen, das liegt uns allen ob, kraft der Stufe, auf welcher wir stehen, von der Wahrheit zu zeugen und uns zu erweisen als das belehrende, warnende, strafende Gewissen unseres Volkes. — So laßt uns ihnen denn auch ähnlich sein an frommer Liebe und Treue, an unerschütterlicher Festigkeit, an bescheidenem Sinn, an Nichtachtung eigener Noth und Gefahr: dann allein werden wir uns rühmen können, Gottes Hausgenossen zu sein und Bürger mit den Heiligen.
